*«Das edelste Vorrecht und das heiligste Amt des Schriftstellers ist dies, seine Nation zu versammeln und mit ihr über ihre wichtigsten Angelegenheiten zu beratschlagen. Es ist wohl möglich, daß nicht alle alles gleich gern hören, aber dafür können wir zurzeit nicht sorgen. Uns treibt die Not, und wir müssen eben sagen, was diese zu sagen gebietet. Wir ringen ums Leben; wollen sie, daß wir unsere Schritte abmessen, damit nicht etwa durch den erregten Staub irgend ein Staatskleid bestäubt werde? Wir gehen unter in den Fluten; sollen wir nicht um Hilfe rufen, damit nicht etwa ein schwachnerviger Nachbar erschreckt werde?»* *Fichte*

# DIE RELIGION ALS SELBST-BEWUSSTSEIN GOTTES

EINE PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNG ÜBER DAS WESEN DER RELIGION VON

ARTHUR DREWS

VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS
JENA UND LEIPZIG 1906

«Nicht das Historische, sondern das Metaphysische macht uns selig.» *Fichte*

«Suchet die Merkmale, an denen alle die ewige Wahrheit erkennen müssen, zuerst im Menschen selbst, ehe ihr sie in ihrer göttlichen Gestalt vom Himmel auf die Erde rufet! Dann wird euch das Übrige alles zufallen!» *Schelling*

«Und was ist dein Beginnen? Hast du dir's
Auch redlich selbst bekannt? Du willst die Macht,
Die ruhig, sicher thronende, erschüttern,
Die in verjährt geheiligtem Besitz,
In der Gewohnheit festgegründet ruht,
Die an der Völker frommem Kinderglauben
Mit tausend zähen Wurzeln sich befestigt.
Das wird kein Kampf der Kraft sein mit der Kraft,
Den fürcht' ich nicht. Mit jedem Gegner wag ich's,
Den ich kann sehen und ins Auge fassen,
Der, selbst voll Mut, auch mir den Mut entflammt.
Ein unsichtbarer Feind ist's, den ich fürchte,
Der in der Menschen Brust mir widersteht,
Durch feige Furcht allein mir fürchterlich —
Nicht, was lebendig kraftvoll sich verkündigt,
Ist das gefährlich Furchtbare. Das ganz
Gemeine ist's, das ewig Gestrige,
Was immer war und immer wiederkehrt
Und morgen gilt, weil's heute hat gegolten!
Denn aus Gemeinem ist der Mensch gemacht,
Und die Gewohnheit nennt er seine Amme.
Weh dem, der an dem würdig alten Hausrat
Ihm rührt, das teure Erbstück seiner Ahnen!
Das Jahr übt eine heiligende Kraft;
Was grau vor Alter ist, das ist ihm göttlich.
Sei im Besitze, und du wohnst im Recht,
Und heilig wird's die Menge dir bewahren.»

*Schiller*

# VORWORT

> Das, was Deutschland braucht, ist nicht ein Katholizismus minus des Papstes und einiger anderen dem Katholizismus eigenen Dinge, nicht ein Christentum minus einer bald höheren, bald niedriger gegriffenen Zahl von Dogmen, sondern ein neues Leben, welches die absterbenden Reste alten kranken Lebens totlebt: was wir bedürfen, ist ein Frühling, der frisches Laub und junge Blüten treibt, nicht ein Borstwisch zum Abkehren der vorjährigen Blätter, welche vor jenem Frühlinge von selbst fallen würden.
>
> Paul de Lagarde

Hegel und Feuerbach haben beide die Religion als das Selbstbewußtsein Gottes bestimmt, nur jener in positivem, dieser in negativem Sinne, jener, um die religiöse Weltanschauung damit ein für allemal gegen alle Einwände sicher zu stellen und das religiöse Bewußtsein in unerschütterlicher Weise zu begründen, dieser, um die gesamte Religion durch den Nachweis ihrer rein psychologischen und anthropologischen Bedeutung aus der menschlichen Geistesentwickelung überhaupt auszuscheiden. In dem vorliegenden Werke wird gezeigt, wie jene Bestimmung aufgefaßt werden muß, um Hegel sowohl wie Feuerbach gerecht zu werden, und wie erst die Synthese der entgegengesetzten Ansichten beider Denker auf Grund der Hegelschen Bestimmung eine haltbare Begründung der Religion ermöglicht.

Eine solche Neubegründung des religiösen Bewußtseins erscheint heute dringender als je, wenn die moderne Menschheit sich auf der Höhe ihrer Entwickelung halten, wenn insbesondere unsere eigene Nation und Rasse dem Ansturm und der heimlichen Unterminierarbeit ihrer Gegner Trotz bieten und unser Volkstum nicht durch die Zerklüftung infolge des konfessionellen Gegensatzes eine Beute fremder Einflüsse und feindseliger Machenschaften werden soll. Wir haben seit der Gründung des neuen Reiches die äußeren Schäden so ziemlich geheilt, welche die Reformation und die aus ihr erwachsenen politischen Schicksale unserer Zivilisation zugefügt,

und die uns nahe an den Rand des nationalen Ruins gebracht hatten. Aber es fehlt noch viel, daß wir auch die innere religiöse Krisis überwunden hätten, worin wir uns seit den Tagen Luthers befinden, und die unsere gesamte Kultur in Frage stellt. Katholizismus und Protestantismus haben sich nachgerade beide als gleich unfähig erwiesen, das vertieftere religiöse Bedürfnis der Gegenwart im Einklang mit unserer sonstigen Weltanschauung zu befriedigen. So aber mangelt unserem Wesen der substantielle Kern und Halt und sind wir in jenen Zwiespalt mit uns selbst verwickelt, an dem, wie die Geschichte lehrt, am Ende noch jedes Volk und jede Kultur zugrunde gegangen ist. Der Widerspruch zwischen unserer Religion und unserer sonstigen Lebensauffassung und die daraus entspringende Unwahrheit und Heuchelei auf allen Gebieten des öffentlichen und privaten Lebens werden gegenwärtig von Niemandem mehr geleugnet. Die erste und wichtigste Bedingung eines gesunden nationalen Geisteslebens aber ist die innere Wahrhaftigkeit; und gerade diese ist uns heute in einem Maße abhanden gekommen, daß die meisten unter uns selbst das Schamgefühl für die Unwürdigkeit und Unhaltbarkeit des bestehenden Zustandes verloren haben.

An Mitteln, der religiösen Krankheit beizukommen, ist kein Mangel. Zwar von der Theologie ist in dieser Beziehung nichts zu hoffen. Sie ist grundsätzlich an den Inhalt der bestehenden Religion gebunden; und wenn sie sich auch noch so liberal gebärdet: sie kann und darf einfach von dem Boden, worauf sie steht, nicht los und ist eben deshalb außerstande, die wahren Konsequenzen ihrer Zugeständnisse an den modernen Geist zu ziehen. Ihre Aufgabe in bezug auf den religiösen Fortschritt kann höchstens nur die negative sein, die Entwickelung möglichst zu verlangsamen und einer Überstürzung der nicht mehr aufzuhaltenden Reformbewegung vorzubeugen. Allein noch fließt in unserer religiösen Literatur der tiefe Born der Mystik: Meister Eckehart, der schon einmal nahe daran war, die Fesseln des kirchlichen Christentums zu zersprengen, und dessen Neuausgabe in Büttners vortrefflicher Übersetzung vielleicht das herrlichste Geschenk ist, das dem deutschen Volke in den letzten Jahren überhaupt zu teil geworden ist, Ruysbroeck und die übrigen mittelalterlichen

Mystiker tauchen aus der Vergessenheit empor und weisen uns den Weg zu einer eigenen germanischen Religion. Noch sind die Schätze ungehoben, welche die Romantik zur Vertiefung unseres religiösen Bewußtseins angehäuft hat; noch lebt die deutsche Philosophie und ist noch nicht ganz im Alexandrinismus einer offiziellen Gelehrsamkeit versunken; und vor allem noch gibt es einen deutschen Geist, der wieder anfängt, sich auf sein eigenes Selbst zu besinnen, und ein Hegel, der sein ganzes Leben an die philosophische Begründung einer unserem Wesen gemäßen Religion gesetzt hat, beginnt wieder langsam im Ansehen zu steigen.

An Ideen zum Aufbau einer haltbaren religiösen Weltanschauung also fehlt es nicht. Woran es jedoch fehlt, ist der spekulative Mut, das große Werk in Angriff zu nehmen, teils weil man Bedenken trägt, über den Rahmen der bestehenden Religion hinauszugehen, in der Furcht, sich damit ins Uferlose zu verlieren, teils weil die Spekulation im Zeitgeist überhaupt nicht in Gunst steht, ein flacher Agnostizismus und Skeptizismus in der gegenwärtigen Philosophie den Ton bestimmen und man der Meinung ist, seiner wissenschaftlichen Haltung etwas zu vergeben, wenn man metaphysischen Gedanken Eingang verstattet. Man möchte zwar ganz gern die christliche Religion «weiterentwickeln», aber was dabei herauskommt, soll doch immer noch ein irgendwie beschaffenes Christentum sein, obschon es klar erwiesen ist, daß die christliche Religion alle Möglichkeiten ihrer Entwickelung durchlaufen hat und es gerade die Halbheit und Inkonsequenz aller christlichen Rettungsversuche ist, welche die haltlosen religiösen Zustände in der Gegenwart verschuldet haben. Man leugnet auch nicht, daß, wie das Christentum s. Z. durch die Philosophie in entscheidender Weise vorbereitet und ausgebaut ist, das religiöse Bewußtsein auch gegenwärtig nur durch eine möglichst unbefangene, d. h. philosophische, Untersuchung des Wesens der Religion neu begründet und sein Wahrheitsgehalt aufgefunden und befestigt werden könne. Nur scheut man sich, der Spekulation hierbei einen wesentlichen Einfluß einzuräumen, und setzt man seine Hoffnung auf eine «kritische» Religionsphilosophie; als ob es nicht gerade die Unterhöhlung und Verwässerung der religiösen Weltanschauung durch den modernen Agnostizismus wäre, der sich fälschlich

«Kritizismus» nennt, was am dringendsten die religiöse Reform herausfordert!

Solcher Halbheit und solcher Auffassung gegenüber möchte das vorliegende Werk ganze Arbeit leisten. Den theologischen Untersuchungen des Wesens der Religion, die am Ende doch darauf hinauslaufen, das Christentum als die Religion schlechthin, als das realisierte Wesen der Religion zu erweisen, stellt es eine philosophische Untersuchung jenes Gegenstandes entgegen, indem es das Wesen der Religion unabhängig von aller positiven und historischen Wirklichkeit rein aus dem Inhalte des religiösen Bewußtseins selbst entwickelt. Was E. v. Hartmann zuerst in seiner «Religion des Geistes» mit unübertrefflicher Klarheit und Meisterschaft ausgeführt hat, das rückt es unter einen neuen Gesichtspunkt, von dem aus betrachtet sich das Grundwesen der Religion in voller Bestimmtheit auseinanderlegt und auch diejenigen Aufstellungen Hartmanns, die durch ihre scheinbare Paradoxie noch immer am meisten Anstoß erregen, sich als selbstverständliche Konsequenzen des in seiner Tiefe erfaßten religiösen Bewußtseins darstellen. Mit Fichte darin einig, daß die wahre religiöse Weltanschauung als solche immer auch eine metaphysische ist, betrachtet es die heutige Abneigung gegen die Metaphysik als bloßes vorübergehendes Symptom einer Ermattung des spekulativen Geistes, das unmöglich eine bleibende Geltung beanspruchen kann. Denn der wahre Kritizismus gilt ihm nicht, wie schon der Name sagt, als eine Weltanschauung von wesentlich negativer und skeptischer Art, wozu ihn nur das Mißverständnis und die eigene Unfähigkeit zu spekulativer Gedankenarbeit aufgebauscht haben, sondern lediglich als eine Methode, um den Ausschweifungen eines phantastischen und ungezügelten bzw. eines kirchlich gebundenen Denkens vorzubeugen; diese Methode aber besteht darin, diejenigen Forderungen und Bedingungen zu ermitteln, welche das religiöse Bewußtsein stellen muß, wenn die Religion nicht Irrtum, sondern Wahrheit, oder mit anderen Worten, wenn es selbst als ein widerspruchsloses möglich sein soll. In diesem allein haltbaren Sinne jenes Ausdrucks beansprucht auch das vorliegende Werk so «kritisch» zu sein, wie nur

irgend eine Schrift der heutigen Kantianer und Positivisten. Die Behauptung dagegen, daß der Kritizismus die Ausscheidung der Metaphysik aus der «wissenschaftlichen» Weltanschauung einschließe, diese weist es als eine Verkehrtheit und eine Anmaßung ab und vertritt den Standpunkt, daß auf solchem Boden die notwendig gewordene religiöse Regeneration der modernen Menschheit ein Widerspruch in sich selber ist, und wenn man auch noch so viele Worte machen sollte. —

Den philosophischen Bemühungen um die Klärung und Weiterentwickelung der religiösen Vorstellungen pflegt von den Vertretern der positiven Religion entgegengehalten zu werden, daß sie dem «Volke» doch unverständlich blieben und praktisch ohne Bedeutung seien. Und in der Tat, wenn unter dem «Volk» nur die Schar der «geistig Armen» oder die unselbständige Masse verstanden wird, die über keinen Gegenstand ein eigenes Urteil hat, so ist der Einwand unwiderleglich. Es gibt aber noch eine andere Auffassung des Wortes «Volk», wie Richard Wagner sie aufgebracht hat, nämlich als des «Inbegriffes aller derjenigen, die eine gemeinsame Not empfinden»; daß aber diese, die in allen Ständen, besonders aber in der geistigen Elite zu finden sind, für eine rein philosophische Untersuchung des Wesens der Religion kein Verständnis und keine Teilnahme haben sollten, das wird man doch erst dann behaupten können, wenn es keine religiöse Not mehr gibt, unter welcher gerade die edelsten und besten Geister am schwersten leiden. Übrigens würde auch die bestehende Religion wohl schwerlich unmittelbar Verständnis und Anerkennung finden und gefunden haben, wenn deren Vertreter nicht wohlweislich dafür gesorgt hätten, sie dem «Volk» schon in so frühen Jahren einzuimpfen, daß jeder Einspruch der Kritik möglichst ein für allemal zum Schweigen gebracht und selbst das Unbegreiflichste und Unverständigste auch noch in späteren Jahren als ein Selbstverständliches hingenommen wird, an dem man sich aus ganz anderen Gründen nicht gerne rütteln läßt, als weil man es als «die Wahrheit» erkannt hat.

Aufgabe der Theologie freilich ist es, zu sehen, wie sie mit dem einmal Gegebenen auskommt, den überlieferten Schatz religiöser Vorstellungen den jeweiligen Verhältnissen, so lange es irgend geht,

anzupassen, seine «Unübertrefflichkeit» mit Gründen zu stützen und, wenn sie sich nicht mehr begründen läßt, sie wenigstens um so lauter und entschiedener zu behaupten. Aber das kann doch die Philosophie nicht hindern, den Gegenstand der Religion vom rein vernünftigen Standpunkte aus zu behandeln und die religiöse Vorstellungswelt in ihrer Unabhängigkeit von historischen Zufälligkeiten darzustellen. Die Philosophie verwehrt es der Theologie nicht, die gegebene Religion zum Ausgangspunkt und Maßstab ihrer Aufstellungen zu nehmen; nur nimmt sie für ihre Art der Untersuchung das gleiche Recht in Anspruch; und wenn es sich um den wissenschaftlichen Charakter der beiderseitigen Verfahrungsweisen handelt, so kann sie der Theologie einen solchen nur in sehr bedingtem Maße zugestehen, da die Wissenschaft genau so weit reicht, wie die logische Beschaffenheit eines Gegenstandes. In diesem Sinne bildet in der Tat die «Kritik der reinen Vernunft» die Voraussetzung aller Wissenschaft, und auch die Theologie muß sich diese Kritik insoweit gefallen lassen, als ihre Behauptungen nicht rein vernünftig, sondern durch das relativ Unvernünftige der geschichtlichen Entwickelung bedingt sind. Der Meinung gegenüber, wonach auch eine philosophische Behandlung der Religion sich an der gegebenen Religion zu orientieren und über diese nicht hinauszugehen habe, wie sie besonders von der Kantischen Richtung vertreten wird, dieser Meinung gegenüber steht mithin das vorliegende Werk auf dem Standpunkte, daß die Untersuchung des Wesens der Religion gerade nur insoweit wissenschaftlich ist, als sie sich nicht von der bestehenden Religion die Richtung vorschreiben und die Grenzen ihrer Untersuchungen ziehen läßt; die neuerdings verlautbarte Ansicht hingegen, daß sie selbst «in ihren letzten Zielen zur Theologie (d. h. doch wohl der christlichen) zu werden, oder den Raum für eine auf ihr sich erbauende Theologie zu schaffen»[1] habe, verwirft sie als eine grundsätzliche Verkennung — um nicht zu sagen Verhöhnung — des Wesens aller philosophischen, ja, wissenschaftlichen Untersuchung überhaupt.

Wenn so die Philosophie das religiöse Bewußtsein rein darzu-

[1] Tröltsch «Über den gegenwärtigen Stand der Religionsphilosophie» in der Festschrift für Kuno Fischer (1904), Bd. 1, S. 132

stellen und damit gleichsam das Ideal und den Maßstab zu gewinnen hat, an welchem auch die Theologie sich immer wieder orientieren und ihre eigenen Behauptungen nachprüfen muß, um nicht in dogmatischer Befangenheit und unfruchtbarer Scholastik zu erstarren, so ist es die Pflicht des Staates, dafür zu sorgen, daß neben der theologischen auch die rein philosophische Betrachtung der Religion an den öffentlichen Lehranstalten zu Worte komme. Es ist eines Kulturstaates schlechthin unwürdig, den Wert einer Philosophie und ihrer Vertreter nach deren Stellung zur herrschenden Religion abzuschätzen. Man wende nicht ein, daß, wenn der Staat auf diese keine Rücksicht nähme, er gegen sein eigenes Interesse handeln würde! Der Staat hat als solcher gar kein Interesse an irgend einer der bestehenden Religionen, sondern nur daran, daß überhaupt die Religion dem Volke als einer der Grundpfeiler des kulturellen Daseins erhalten bleibt, weil ohne ein lebendiges religiöses Bewußtsein der organische Zusammenhang seiner Bestandteile anarchisch auseinanderfallen und der Ausübung der weltlichen Obliegenheiten die Kraft der innerlichen Anerkennung mangeln würde. Der Staat hat das dringendste Interesse an der Aufrechterhaltung des Wahrheitssinnes und der wissenschaftlichen Unbefangenheit des Volkes, weil die Wissenschaft selbst mit zu den großen Kulturfaktoren gehört, die zu pflegen und zu fördern eine wesentliche Aufgabe des Staates ist; und die unbedingte Wahrhaftigkeit bildet die Grundvoraussetzung alles organischen Zusammenwirkens. Wenn man aber sieht, wie der Staat durch die bestehenden religiösen Zustände genötigt ist, sich zum Büttel der Herrschaftsgelüste der verschiedenen Kirchen und Konfessionen herzugeben, von denen jede die Wahrheit für sich in Anspruch nimmt, wenn er den Religionsunterricht in den Schulen nach konfessionellen Gesichtspunkten erteilen läßt und damit selbst zur frühzeitigen Unterbindung und Vergiftung der theoretischen Unbefangenheit und zur Zersetzung und Zerklüftung unseres Volkstums beiträgt, so geschieht das weder in seinem eigenen Interesse, noch in demjenigen der Kultur und Menschheit. Man schaue sich die «Glaubens- und Religionslehren» daraufhin an, welche selbst die Schüler der höchsten Lehranstalten im sog. Religionsunterrichte, und das zum

Teil «bei ihrer Seelen Seligkeit», sich von Staats wegen müssen eindrillen lassen, und man frage sich, ob jemand, der mit solchen Ansichten, wie die hier entwickelten, ins Leben tritt, überhaupt noch imstande ist, sich vorurteilslos auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Denkens zu bewegen. Was hat der Staat von einer Religion, die so verwickelt ist oder unserer sonstigen Weltanschauung so fremdartig gegenüber steht, daß er besonders in ihr «unterrichten» lassen und dabei noch beständig auf der Hut sein muß, daß sie nur ja nicht in einem ihm entgegengesetzten Sinne «gelehrt» wird? Was hat er von einer Religion, die ihm nichts als Verlegenheiten und Schwierigkeiten bereitet und dabei innerlich bereits so völlig ausgehöhlt und in sich selbst zerfallen ist, daß man sich nicht einmal über ihr «Wesen» einigen kann und das offizielle Bekenntnis zu ihr zu einer bloßen konventionellen Äußerlichkeit, wenn nicht gar zu etwas Schlimmerem herabgesunken ist? Der Staat also hat als solcher kein Interesse an der Aufrechterhaltung der bestehenden religiösen Zustände, und ein Einwand gegen die rein philosophische Behandlung religiöser Fragen kann aus Gründen der staatlichen Verhältnisse niemals hergeleitet werden! Früher mochte es berechtigt erscheinen, die Religion vor der Philosophie zu schützen. Heute ist es dahin gekommen, daß die Philosophie gerade umgekehrt die Religion vor einer Theologie zu schützen hat, die allen substantiellen Gehalt der religiösen Weltanschauung ausgeleert und die ganze Religion zu einem bloßen dürftigen Heroenkultus verflüchtigt hat, der sich prinzipiell in nichts von jedem anderen unterscheidet. —

Die Hoffnung auf eine Versöhnung der konfessionellen Gegensätze innerhalb des Rahmens der bestehenden Religion oder darauf, daß es etwa dem Protestantismus bzw. dem römischen Katholizismus gelingen werde, den Gegner auf seine Seite herüberzuziehen, dürfte heute wohl von keinem Einsichtigen geteilt werden. Sollen wir noch länger ruhig zusehen, wie die beste Kraft unseres Volkes an die Lösung einer Aufgabe verschwendet wird, die prinzipiell unlösbar ist? Wie die Geister sich über Fragen erhitzen, die längst aufgehört haben, «Fragen» zu sein, und über deren religiöse Bedeutungslosigkeit bei den wirklich Gebildeten in unserm Volke heute nur noch eine Meinung herrscht?

Ist es nicht beschämend, daß im Lande Kants, Goethes, Schillers, Fichtes, Schopenhauers und Hegels über «Simultanschulen» und «konfessionelle Schulen» gestritten wird, und zwar zumeist von solchen, denen im Grunde weder am Protestantismus noch am Katholizismus etwas gelegen ist, sondern für welche die ganze Religion nur ein bloßes Mittel zur Beförderung ihrer politischen oder sozialen Interessen bildet? Oder sollte es nicht vielmehr gerade die Aufgabe einer weisen und vorausschauenden Kulturpolitik sein, den einzigen Weg ins Auge zu fassen, der zu einer Gesundung der heutigen Verhältnisse führen kann, nämlich das Hinausgehen über die bestehenden Gegensätze, und alles, was in ihren Kräften steht, zu tun, um durch allmähliche Überleitung zu einem Neuen den unhaltbaren und unerträglichen Zuständen der Gegenwart ein Ende zu machen? Noch ist es hierzu nicht zu spät. Noch gibt es ein religiöses Leben, das, wenn es sich auch im Bestehenden nicht befriedigt fühlt, doch noch Kraft und Innigkeit genug besitzt, um ein höheres Neues mit Inbrunst zu ergreifen. Aber man sehe sich vor, daß nicht das gesamte religiöse Gefühl im zwecklosen Kampfe um verlorene Posten zur völligen Gleichgültigkeit abgestumpft wird und das Volks- und Staatsbewußtsein, von welchen Hegel mit Recht behauptet hat, daß sie nur auf religiöser Grundlage gedeihen können, durch die Unvernunft der bestehenden religiösen Zustände in nicht wieder gutzumachender Weise erschüttert werden.

Welche Arbeit hierbei der Philosophie zufällt, kann jetzt wohl keinem Zweifel mehr unterliegen. Nur das mag dem ewigen Mißverständnis und dem Übelwollen gegenüber auch hier noch einmal hervorgehoben werden, daß die Aufgabe der Philosophie durchaus nur eine theoretische sein kann und daß sie nichts weniger im Sinne hat, als selbst eine «neue Religion» zu «gründen». Nicht einmal das kann ihre Absicht sein, die Weise näher darzulegen, in welcher das Wesen einer solchen Religion zur Erscheinung gelangen solle. Welche äußerlichen Formen der in ihr entwickelte Inhalt sich zu geben hat, inwieweit hierbei etwa an das Alte anzuknüpfen und dieses im Sinne des Neuen umzubilden oder aber ein ganz Neues schöpferisch zu gestalten sein wird, das gehört nicht vor das Forum der Philosophie, sondern ist Sache

der besonderen zeitlichen Umstände und Verhältnisse, vor allem aber des zu erwartenden religiösen Genius, der die neuen philosophischen Gedanken religiös verwirklicht und ihnen durch die schöpferische Macht seiner Persönlichkeit erst ein praktisches und dauerndes Leben einhaucht. Die Zeit der «übernatürlichen Offenbarungen» ist vorbei; die «Religion der Zukunft» kann entweder nur die alte oder aber eine philosophische sein. Die Philosophie selbst aber tut hierzu nichts, als daß sie in vorurteilsloser Untersuchung den Inhalt des Neuen feststellt, unbekümmert darum, wieviel hiervon schon heute realisierbar sein mag, und sie überläßt es der Vorsehung, zu entscheiden, wann und wie sie das Gefundene verwerten wird.

KARLSRUHE, IM SEPTEMBER 1905

PROF. DR. ARTHUR DREWS

# EINLEITUNG

Die Frage nach dem Wesen der Religion darf nicht mit der Frage nach dem Wesen irgend einer bestimmten Religion, z. B. des Christentums, verwechselt werden. Jenes ist die Frage der Religionsphilosophie, dieses die Frage der Dogmatik. Die Dogmatik ist die Untersuchung des Glaubensgehaltes der christlichen Religion, wie dieser in den sog. Dogmen, den autorisierten Lehrmeinungen und Satzungen der Kirche, niedergelegt ist. Sie ist eine spezifisch theologische Disziplin, und ihre Aufgabe besteht darin, ebensowohl das historische, wie das spekulative Verständnis der Dogmen zu erwecken, die letzteren als den adäquaten Ausdruck des christlichen Gemeindebewußtseins darzustellen und den Beweis zu liefern, daß jenen Formeln eine über ihre historische Bedingtheit hinausreichende allgemeinreligiöse, ja, absolute Bedeutung zukommt. Die theologische Dogmatik setzt also nicht bloß die Existenz der Dogmen voraus, sondern betrachtet es auch von vornherein als selbstverständlich, daß die Dogmen trotz der historischen Zufälligkeit ihrer Entstehungsweise doch den für alle Zeiten und unter allen Umständen gültigen Ausdruck des religiösen Menschheitsbewußtseins bilden; sie betrachtet, anders ausgedrückt, die christliche Religion als die Religion schlechthin, gleichsam als die in die Erscheinung getretene Idee der Religion und sucht die Überzeugung zu erwecken, daß folglich die Frage nach dem Wesen der Religion sich restlos in der Frage nach dem Wesen der christlichen Religion erschöpfe.

So ist zwar auch die Dogmatik, wie alle Wissenschaft, bemüht, einen bestimmten erfahrungsmäßig gegebenen Inhalt zu logifizieren und zu rationalisieren, seine Übereinstimmung mit den allgemeinen Gesetzen des menschlichen Denkens zu erweisen und ihn dadurch als einen vernünftigen zu begründen. Indessen betrifft dies doch bloß die äußere Form ihrer Darlegungen. Ihrem Inhalte nach ist die Dogmatik durch den Gegenstand ihrer Untersuchungen selbst gebunden und durch ihren theologischen Charakter genötigt, bei einem ganz bestimmten, von vornherein gesteckten Ziele, von dem ihr ein Abweichen nicht erlaubt ist,

anzulangen. Damit ist sie aber notwendig Scholastik; denn eben dies macht das Wesen der Scholastik aus, einen gegebenen Glaubensinhalt nachträglich durch den Verstand zu rechtfertigen — als Scholastik aber ist sie nicht bloß wissenschaftlich rückständig, sondern geradezu unwissenschaftlich. Wahre Wissenschaft hat ihren Zweck in sich selbst, duldet keine Vorschriften und mißt den Wert ihrer Resultate nicht nach irgend einem außerhalb ihrer liegenden Gesichtspunkte, sondern lediglich an dem Grade der ihnen innewohnenden Vernünftigkeit. Die Dogmatik dagegen steht im Dienste der Kirche: sie sucht die Kirche «über ihren geistigen Besitzstand wissenschaftlich zu verständigen» [1], läßt sich von ihr die Richtschnur ihrer Untersuchungen geben und setzt voraus, was durch diese doch erst bewiesen werden soll, nämlich den absoluten Wert der von der Kirche sanktionierten Lehrmeinungen. Wahre Wissenschaft versteift sich auch nicht unbedingt auf die von ihr gefundenen Ansichten, sobald sich gegen diese ernstliche Bedenken erheben, sie gestattet jedem, ihre Resultate nachzuprüfen, und gibt diese Resultate auf, falls sie vor der Prüfung nicht standhalten können. Die Dogmatik dagegen ist durch ihr praktisches Verhältnis zur Kirche genötigt, die von dieser vertretene Stufe des religiösen Bewußtseins für die denkbar höchste auszugeben, auch wenn die Vernunft nicht mehr imstande ist, diesen Anspruch mit ihren Mitteln zu rechtfertigen, ja, sie hält an den einmal gegebenen Formen als dem adäquaten Ausdruck des Wesens der Religion selbst dann noch fest, wenn sie inhaltlich durch ihre eigenen Untersuchungen über den ursprünglichen Gehalt jener Formen längst hinausgelangt ist. Sie legt diesen Formen dann nur einfach einen Sinn unter, welcher den veränderten Verhältnissen entspricht, und sucht sie in einer Weise umzudeuten, daß der Widerspruch zwischen deren ursprünglicher Meinung und dem neuen Geiste, wenigstens für das oberflächliche Bewußtsein, möglichst wenig hervortritt. Mit alledem aber dient sie, wie gesagt, nicht rein wissenschaftlichen, sondern praktischen Zwecken und entfernt sich naturgemäß um so mehr vom Geiste echter Wissenschaft, je besser es ihr gelingt, den Schein der Unübertrefflichkeit des kirchlichen Dogmas auf-

[1] Vergl. Rich. Adelb. Lipsius «Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik» 2. Aufl. (1878) S. 4

recht zu erhalten; denn um so gewaltsamere und bedenklichere Mittel muß sie anwenden, um den religiösen Geistesgehalt der Gegenwart in die überlieferten Formen des Dogmas hineinzuzwängen.

Ganz anders die Religionsphilosophie! Diese ist durchaus voraussetzungslos in dem Sinne, daß sie keinen anderen Zwecken als denjenigen der bloßen Wissenschaft dient; und wenn sie die Frage nach dem Wesen der Religion zu beantworten sucht, so ist ihr das Christentum nur eine religiöse Erscheinung unter anderen, die für sie unmittelbar nur die Bedeutung einer bestimmten Stufe der religiösen Entwickelung besitzt. Mag der Religionsphilosoph im übrigen zum Christentum sich stellen, wie er will: für ihn als Philosophen kommt dasselbe ebenso gut nur als eine erfahrungsmäßig gegebene Ausgestaltung des religiösen Bewußtseins in Betracht, wie etwa das Persertum oder der Buddhismus. Er darf sich nicht durch praktische Gründe oder Gemütsgründe verleiten lassen, die wissenschaftlichen Grundsätze und Prinzipien, die er bei der Untersuchung der übrigen Religionen anwendet, dem eigenen religiösen Standpunkte gegenüber außer Kraft zu setzen, den gewonnenen kritischen Maßstab bei Seite zu legen und die Ergebnisse der wissenschaftlichen Analyse in diesem Falle durch Einmischung außerwissenschaftlicher Gesichtspunkte zu verwirren. Der Religionsphilosoph muß vorurteilslos genug sein, den eigenen religiösen Standpunkt, den er im gewöhnlichen Leben einnimmt, zu verleugnen, wenn die Frage nach dem Wesen der Religion ihn dazu führen sollte, Unwesentliches, ja, Falsches an ihm wahrzunehmen, und er muß zugleich den Mut besitzen, die eingesehene Unzulänglichkeit auch offen auszusprechen bzw. auf ihre Überwindung hinzuarbeiten, ganz gleich, welche praktischen Folgen sich daraus für ihn selbst ergeben sollten. Wir haben bis jetzt, (wenn man von E. v. Hartmanns «Religion des Geistes» absieht) noch gar keine wirkliche Religionsphilosophie, sondern nur Mischungsprodukte von Religionsphilosophie und theologischer Dogmatik, weil die Verfasser der einschlägigen Werke ihre persönliche Religion von vorneherein mit der Religion schlechthin identifizieren, jede Abweichung vom Inhalte ihrer Religion als irreligiös bzw. als unwissenschaftlich verwerfen und, statt

einer Untersuchung des Wesens der Religion, eine apologetische Verherrlichung der eigenen Religion im Sinne der Dogmatik zu liefern pflegen. —

Auf zwei verschiedenen Wegen nun kann die Religionsphilosophie versuchen, das Wesen der Religion zu ergründen: auf dem objektiven und dem subjektiven. Jener ist der historisch-phänomenologische. In den tatsächlich vorhandenen Religionen liegen uns ebenso viele Zeugnisse vor, wie das religiöse Bewußtsein der Menschheit sich zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen entwickelt hat. Folglich muß es möglich sein, durch kritische Ausscheidung alles Zufälligen, bloß historisch Bedeutsamen und durch Erfassen ihres wesentlichen Kernes die Bedingungen festzustellen, unter denen überhaupt Religion zustande kommt, die Gesetze ihres Werdens aufzusuchen und diejenigen Momente zu bestimmen, wodurch sich das religiöse Bewußtsein des Menschen von anderen Arten seines Bewußtseins, dem wissenschaftlichen, ethischen, ästhetischen Bewußtsein usw., unterscheidet. Auf der anderen Seite bietet die eigene religiöse Erfahrung bzw. ihre reflexionsmäßige Nachempfindung dem Philosophen die Möglichkeit dar, die religiösen Funktionen im Unterschiede von den übrigen psychischen Funktionen zu untersuchen, ihre Äußerungsweise, sowie ihr Verhältnis zueinander und zur sonstigen Psyche festzustellen und so die Religion als psychologische Tatsache aus den allgemeinen Gesetzen des menschlichen Seelenlebens zu entwickeln. Dabei zeigt sich, daß die religiösen Funktionen, d. h. diejenigen psychischen Funktionen, die sich auf die Religion beziehen und in ihrer Gesamtheit, sowie in ihrem Verhältnisse zueinander das religiöse Bewußtsein konstituieren, sich auf Grund gewisser vorstellungsmäßiger Voraussetzungen auswirken und von diesen ihre Bestimmtheit erhalten, die selbst über die psychologische Erfahrung hinausweisen. Folglich muß eine Erörterung des Wesens der Religion auch den notwendigen Inhalt dieser Voraussetzungen zu entwickeln suchen und damit erst die Religion als ein einheitliches Ganzes sich aufeinander beziehender und sich gegenseitig stützender empirischer und spekulativer Bestandteile darstellen. Dies ist die psychologisch-spekulative Ergründung des Wesens der Religion, die Reli-

gionsphilosophie im engeren Sinne, während die historisch-phänomenologische Betrachtung der gegebenen Religionen in der Regel nur als Einleitung bzw. des Vergleiches wegen, sowie als geschichtliche Bestätigung der in jener gewonnenen Resultate behandelt zu werden pflegt.

Offenbar muß die psychologisch-spekulative Betrachtung der historischen Untersuchung der Religion, zum mindesten in der Idee, vorangehen, um in dieser Hinsicht zu einem gesicherten Resultate zu gelangen. Denn wenn der Maßstab der Beurteilung der gegebenen Religionen nicht einfach aus einer der letzteren hergenommen werden darf, da diese ja selbst mit zu den Gegenständen der Beurteilung gehört, wo anders sollte ein solcher Maßstab gefunden werden können, als in der unmittelbaren psychologischen Entwickelung der Religion? Um entscheiden zu können, was in einer bestimmten Religion wesentlich ist, was nicht, muß ich schon einen bestimmten Begriff des religiösen Wesens besitzen. Ohne einen solchen Begriff bleibt alle religiöse Phänomenologie, alle historische Untersuchung der Religionen eine bloße empirische Sammlung von Tatsachen; eine solche aber bietet zwar eine unentbehrliche Unterlage der philosophischen Betrachtung dar, ist aber selbst noch keine Religionsphilosophie im eigentlichen Sinne. Beginnt doch die Philosophie erst da, wo das empirische Material gesichtet, unter einheitliche Begriffe gebracht und auf gewisse letzte und höchste Prinzipien zurückgeführt wird. Das aber ist ohne bestimmte leitende Gesichtspunkte nicht möglich, und diese wiederum können nur in einer Untersuchung gewonnen werden, die, frei von aller religiösen Voreingenommenheit, die bezüglichen Funktionen unmittelbar im subjektiven Geistesleben feststellt.

Sofern nun eine solche psychologisch-spekulative Ergründung des Wesens der Religion von allen tatsächlichen Formen und Ausgestaltungen des religiösen Bewußtseins abstrahiert, zu denen ja offenbar nur durch ein Verlassen des eingeschlagenen Weges, durch einen Seitenblick auf die historische Betrachtung zu gelangen ist, so ist dasjenige, was in der angedeuteten Weise zustande kommt, recht eigentlich eine Vernunftreligion. Eine solche pflegt heute nicht gerade mit besonders freundlichen Blicken angesehen zu werden. Verbindet sich doch mit dem Begriffe der

Vernunftreligion die Erinnerung an die Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts, dieser an echten religiösen Vorstellungen so armen Zeit, und erweckt doch jener Begriff die Meinung, als ob der Inhalt der Vernunftreligion ohne Rücksichtnahme auf die Erfahrung rein aus der Vernunft herausgesponnen werden sollte. Nun liegt aber der Charakter einer Religion, wie sie aus der wissenschaftlichen Untersuchung hervorgeht, als einer Vernunftreligion nicht darin begründet, daß diese sich um die Erfahrung nicht bekümmert, sondern einzig und allein in der Unabhängigkeit von der historischen Erfahrung und der gegebenen Tatsächlichkeit der Religion, nicht darin, daß sie aus reiner Vernunft entspringt, sondern darin, daß die psychologisch-spekulative Untersuchung des Wesens der Religion sich lediglich von vernünftigen Gesichtspunkten leiten läßt und den gesamten Inhalt der Religion rein aus dem religiösen Bewußtsein selbst und seiner psychologischen Bestimmtheit ableitet. Die Vernunftreligion also in dem hier gemeinten Sinne macht die unmittelbare psychologische Erfahrung, wie sie bei jedem religiös veranlagten Menschen zu finden ist, zur Unterlage ihrer Untersuchung und strebt, durch vernünftige Überlegung festzustellen, welche gedanklichen Folgerungen sich aus der Beschaffenheit und dem Verhältnis der religiösen Funktionen ergeben. Ihr Verfahren ist das «kritische», das Kant zuerst mit Bewußtsein angewendet und in der Philosophie zur Geltung gebracht hat: aus der gegebenen Tatsache des religiösen Bewußtseins diejenigen Bedingungen zu ermitteln, unter welchen jene allein möglich ist. Die Deisten des achtzehnten Jahrhunderts dagegen faßten gar nicht die religiösen Funktionen als solche ins Auge, sondern suchten zu einer von historischen Zufälligkeiten freien Religion dadurch zu gelangen, daß sie aus der gegebenen Religion des Christentums nur einfach alle Elemente ausschieden, die ihnen mit der Vernunft nicht übereinzustimmen schienen. Sie suchten das Wesen der Religion aus rein vernünftigen oder vielmehr verstandesmäßigen Motiven abzuleiten und bekümmerten sich um die wirklichen psychologischen Grundlagen der Religion so wenig, daß sie diese meist überhaupt nicht in Rechnung stellten. Auf solchem Wege aber war allenfalls zu einem dürftigen Überreste religiöser Lehrmeinungen von trockenster Verständigkeit zu gelangen, allein das

eigentliche Wesen der Religion konnte durch eine derartige unmethodische Vermischung der subjektiven und objektiven, der psychologischen und historischen Betrachtungsweise nicht ermittelt werden. Nur soviel kann man zugeben, daß dasjenige, was den Aufklärern bei ihren Begründungsversuchen einer Vernunftreligion vorschwebte, im Grunde genommen nichts anderes war, als was auch wir als die eigentliche Aufgabe der Religionsphilosophie begriffen haben, nämlich eine von allen positiven und historischen Bestandteilen unabhängige Bestimmung des Wesens der Religion als solcher.

Hiernach läßt sich beurteilen, wie die vorliegende Untersuchung sich zu der Ansicht derjenigen stellt, welche als den Gegenstand der Religionsphilosophie die «wirkliche» Religion bestimmen.[1] Soll unter der wirklichen Religion irgend eine der in der Wirklichkeit vorhandenen positiven Religionen verstanden werden, so ist zu erwidern, daß die Religionsphilosophie im engeren Sinne niemals die wirkliche Religion, sondern immer nur die Idee der Religion zu ihrem Gegenstande hat und daß ihre Aufgabe darin besteht, diese ideale Religion, zu welcher sich die tatsächlich gegebenen Religionen nur wie die im Prisma zerstreuten Farben des reinen Lichtes verhalten, unabhängig von aller historischen Tatsächlichkeit darzustellen. Wird darunter jedoch die Religion als psychische Erscheinung verstanden, sofern sie die Gesamtheit der seelischen Funktionen umspannt und ihr Inhalt durch die Besonderheit der letzteren bestimmt ist, dann ist auch für uns die «wirkliche» Religion der Gegenstand der Religionsphilosophie, nur daß diese «wirkliche» Religion, wie hier bereits vorauszusehen ist, sich nicht in der unmittelbaren realen Wirklichkeit, sondern nur in der höheren Wirklichkeit der reinen Idee verwirklicht findet. Es erscheint jedoch bedenklich, den Charakter der Wirklichkeit für eine Religion in Anspruch zu nehmen, die als solche nur in der Idee existiert, zumal in einer Zeit, die unter dem Einflusse der empiristischen Geistesrichtung überhaupt nicht geneigt ist, die Wirklichkeit der Idee anzuerkennen. Man ruft damit zwar den Eindruck einer inhaltlichen Übereinstimmung mit dem realistisch gesinnten Zeitgeist hervor, allein um den Preis einer klaren Begriffsbestimmung,

[1] Vergl. Windelband «Präludien» 2. Aufl. (1903) S. 356 ff.

und läuft nur allzu leicht Gefahr, in der Ausführung jener Bestimmung die ideale Wirklichkeit, um die allein es in der Religionsphilosophie zu tun ist, mit der realen Wirklichkeit der positiven Religionen zu verwechseln und das Resultat der Untersuchung durch die Einmischung realistischer Elemente von bloß historischer Bedeutung zu trüben. Es ist, wie gesagt, der immer wiederkehrende Fehler aller neueren Arbeiten über Religionsphilosophie, daß sie diese Verwechselung begehen. Weit entfernt, eine rein philosophische Erörterung des Wesens der Religion zu liefern, lassen sie sich durch die Rücksicht auf die wirkliche, d. h. die erfahrungsmäßig gegebene positive, Religion dazu verleiten, die letztere ohne Weiteres für den adäquaten Ausdruck der religiösen Idee anzusehen. Damit fallen sie aber naturgemäß aus dem Standpunkte der Philosophie in denjenigen einer niederen Stufe des wissenschaftlichen Bewußtseins hinunter.

Die «wirkliche» Religion, um deren Feststellung es in der Religionsphilosophie allein zu tun ist, ist ein Ideal, das sich eben deshalb in der gewöhnlich sog. Wirklichkeit auch immer nur annäherungsweise verwirklicht findet, in dessen fortschreitender Verwirklichung jedoch der religiöse Entwickelungsprozeß der Menschheit beruht. Daß es ein solches ideales Ziel der menschheitlichen Entwickelung auf religiösem Gebiete geben muß, welchem diese sich von verschiedenen Seiten und mit verschiedenen Graden der Schnelligkeit nähert, ist ein Postulat, das sich stützt auf die Übereinstimmung des Wesens aller Menschen einerseits und die fortschreitende Entwickelung des Menschengeschlechtes andererseits. Wenn Entwickelung überhaupt nichts anderes ist, als die zeitliche Entfaltung des immanenten Wesens eines einzelnen Individuums bzw. einer bestimmten Individuationsstufe, so zwar daß dasjenige, was zeitlich in die Erscheinung heraustritt, auch beabsichtigter Zweck dieses Erscheinens ist, und wenn die Religion den unveräußerlichen Bestimmungen des menschlichen Wesens angehört, dann ist auch sie notwendig der Entwickelung unterworfen. Aufgabe der Philosophie aber ist es, die treibende Idee dieser Entwickelung aus dem psychologischen Wesensgrunde des Menschen sowohl, wie auch aus den bereits in die Erscheinung herausgetretenen Momenten derselben durch vernünftige Überlegung her-

auszustellen. Natürlich maßt sich die Philosophie hierbei nicht an, die Verwirklichung der erkannten Idee selbst unmittelbar in Angriff nehmen und die zukünftige Religion auf rein verstandesmäßigem Wege ins Leben rufen zu können. Gerade die Erkenntnis des psychologischen Wesensgrundes der Religion und der Art, wie die Idee sich in die zeitliche Erscheinung umzusetzen pflegt, muß sie davon abhalten, die praktische Begründung und Erschaffung einer «neuen», «philosophischen» Religion auch nur zu versuchen. Denn jene zeigt, daß die Idee sich zu ihrer Verwirklichung ganz anderer Mittel bedient, als der unbeeinflußten Wahrheitsliebe und der Verstandeskraft des einzelnen Denkers und daß die Quellen des religiösen Lebens ganz wo anders liegen, als in der bloßen vernünftigen Überlegung. Es war nur eine Folge der ungenügenden psychologischen Grundlegung ihrer Religionsphilosophie, wenn die Deisten sich dem Wahne hingaben, daß die Wissenschaft aus sich heraus eine Religion erzeugen könne. Eine ganz andere Frage dagegen ist es, ob die rein theoretische Untersuchung der Idee der Religion nicht mittelbar doch zur Verwirklichung jener Idee etwas beizutragen vermag; und diese Frage werden wir mit der gleichen Entschiedenheit bejahen müssen, womit wir die Annahme einer unmittelbaren Beeinflußung der religiösen Wirklichkeit durch die Philosophie abgewiesen haben.

Wenn die Theologie bekanntermaßen nur zu geneigt ist, die von ihr vertretene Lehre für eine fertige und abgeschlossene, dogmatisch und historisch ein für alle Mal fixierte anzusehen, so hält dagegen die Religionsphilosophie mit ihrem nie rastenden Suchen nach der reinen Idee der Religion die religiösen Gedanken beständig in Fluß und sorgt dafür, daß das Streben nach einem immer adäquateren Ausdruck der religiösen Idee nicht aufhört. Die Religionsphilosophie schützt das religiöse Bewußtsein vor Verknöcherung, indem sie den Theologen nötigt, seinen Glauben immer wieder an dem Ideale nachzuprüfen, das sie, unabhängig von dem historisch gewordenen Inhalte der konkreten Religionen, als den wesentlichen Gehalt des religiösen Bewußtseins feststellt. Aber sie bewahrt ihn auch zugleich vor einer unduldsamen und bornierten Auffassung dadurch, daß sie als die eigentliche Quelle des religiösen Lebens nicht irgendwelche äußeren Veranstaltungen von mehr oder minder

zufälliger Beschaffenheit, sondern die innerste Natur der menschlichen Seele nachweist. Sie ist so zugleich ein Regulativ, wie ein Korrektiv für die theologische Denkweise: das erstere, indem sie ihr die Richtung zeigt, nach welcher hin sie sich notwendig entwickeln muß, um den Forderungen des religiösen Bewußtseins gerecht zu werden und mit den Wandlungen und Bestrebungen dieses Bewußtseins in Einklang zu bleiben, das letztere, indem sie diejenigen Bestandteile der konkreten Religionen, die lediglich eine historische Bedeutung haben, von den wahrhaft wertvollen religiösen Elementen unterscheiden lehrt und dadurch das religiöse Bewußtsein nötigt, sich immer mehr in sich selbst zu vertiefen.

Aber nicht bloß für die Theologen, für alle Gebildeten ist die philosophische Erkenntnis des Wesens oder der Idee der Religion unerläßlich. Wir leben in einer Zeit der religiösen Krisis. Vieles, was bisher als gesichertes religiöses Besitztum angesehen wurde, ist einer neuen Wertung unterworfen. Der religiöse Gehalt, der bis dahin im Schrein des Herzens verschlossen war, wird von unbarmherzigen Händen an die Öffentlichkeit herausgezerrt und dem kalten Lichte der wissenschaftlichen Kritik ausgesetzt. Wir erleben eine tiefe Abneigung gegen alte für unbrauchbar gehaltene Anschauungen, ja, einen Haß gegen alles religiöse Wesen überhaupt, der religiös empfindende Gemüter mit der ernstesten Besorgnis erfüllt. Und gleichzeitig geht eine Sehnsucht nach Religion durch die Besten unseres Volks hindurch, wie man es so leicht in der Zeit der Technik und der empirischen Wissenschaften nicht für möglich halten sollte. Wir sehen die Vertreter des Alten alle ihre Kraft zusammenraffen, um sich gegen den Strom der Zeit zu stemmen, und die von ihnen verfochtene Sache mit allen Reizen der Verführung ausstatten, um die Herzen bei ihr festzuhalten, und wir vernehmen zugleich das Gären und Drängen eines neuen Geistes, der ans Licht emporstrebt und ungestüm an den Grundlagen der bisherigen religiösen Anschauungen rüttelt. Alle bereits gefestigten religiösen Begriffe sind in unserer Zeit von neuem in Fluß geraten. Die verschiedenartigsten Schlagworte schwirren durcheinander. Das Gefühl der Unsicherheit wird täglich allgemeiner. Schon taucht der Zweifel mit großen fragenden Augen

selbst vor dem Blicke des Priesters auf, wenn er am Altare die gottesdienstlichen Handlungen seiner Kirche verrichtet.

Wo ist in einer solchen Zeit ein Ende dieser Wirrnis zu finden? Was sollen wir noch glauben, dürfen wir noch hoffen, wenn alles Glauben und Hoffen von denjenigen, die Anspruch darauf erheben, die vorgeschrittensten Geister unserer Zeit zu sein, den Vertretern der tonangebenden empirischen Wissenschaften, mit überlegenem Lächeln abgetan und den Kindheitsvorstellungen der Menschheit zugezählt wird? Sollen wir ihrem Beispiele folgen? Sollen wir die anererbten und durch Erziehung befestigten religiösen Funktionen in uns verkümmern lassen und uns gleichgültig gegen die Religion verhalten? Und wenn wir hierzu nicht imstande sind, zu welcher Partei sollen wir uns schlagen, zu welcher Ansicht uns bekennen? Oder ist die theologische Dogmatik imstande, unsere Zweifel zu heben? Bedarf es etwa nur eines ernsthaften Sichversenkens in den Glaubensinhalt der bestehenden Religion, um die verlorene religiöse Zuversicht zurückzugewinnen? Aber man täusche sich nicht: alle gelehrten Auseinandersetzungen über den «ewigen» Wahrheitsgehalt des bisherigen Glaubens, alle noch so glänzenden Verteidigungen und scharfsinnigen Begründungsversuche der kirchlichen Lehrmeinungen haben nicht verhindern können, daß die Anhänglichkeit an sie immer mehr geschwunden ist, daß der Trost und die Beruhigung, die sie früher den Menschen zu gewähren vermocht haben, einer immer entschiedeneren Gegnerschaft gewichen ist. Das ist aber auch nur ganz natürlich, da der Dogmatiker, wie gesagt, seinen Standpunkt von vorneherein innerhalb des konkreten Glaubensinhalts selbst einnimmt und die Unübertrefflichkeit des letzteren voraussetzt; gegen diese Voraussetzung aber richtet sich gerade die irreligiöse und antichristliche Stimmung unserer Zeit und verwirft die gesamte Religion überhaupt, weil diejenige ihrer Formen, die ihr von den Dogmatikern als die höchste angepriesen, ja, mit dem Wesen der Religion selbst schlechthin gleichgesetzt wird, nicht mehr imstande ist, ihr ein tieferes Interesse abzugewinnen.

Den näheren Ursachen dieser Gleichgültigkeit und Verstimmung nachzugehen, ist hier nicht der Ort. Daß die Vertreter der Religion hieran selbst nicht ohne Schuld sind, kann man zugeben, ohne behaupten zu dürfen, daß damit schon alles gesagt sei. Die unge-

heuren Umwälzungen der bisherigen Denkart infolge weittragender Entdeckungen vor allem auf naturwissenschaftlichem Gebiete, die mächtige Ablenkung nach der materiellen Seite hin, welche die Menschen durch die politischen und ökonomischen Veränderungen während des letzten Jahrhunderts erfahren haben, das Aufkommen einer sozialen Frage, die das Interesse für rein geistige Dinge in den Hintergrund gedrängt hat, das widerliche Hineinziehen der Religion in die Politik und ihre Herabwürdigung zu außer ihr liegenden Zwecken von seiten derjenigen, die zu ihren «Hütern» bestellt waren, und nicht zuletzt die mit alledem zusammenhängende antimetaphysische und skeptische Strömung in der Wissenschaft mit ihrer Entwertung aller über das Gebiet der unmittelbaren Erfahrung hinauszielenden Gedankengänge — alles dies und noch manches Andere hat zur Verkümmerung des modernen religiösen Bewußtseins jedenfalls nicht weniger beigetragen, als die Unfähigkeit der positiven Religionen, den veränderten Verhältnissen Rechnung zu tragen. So ist es dahin gekommen, daß wir heute so arm sind an wirklicher Religion und damit an wahrhaft idealem Lebensgehalte, der imstande wäre, uns über die Misère des Alltags hinauszuheben und unsere Kräfte durch die Aussicht auf ein erstrebenwertes Ziel des Daseins zu erhöhen, daß dieser Mangel an religiöser Gesinnungsart nachgerade anfängt, die Wurzeln unseres nationalen Lebens zu unterhöhlen. Denn, ruft der edle Denker Emerson aus: «Welches größere Unheil kann eine Nation treffen als der Verlust des Glaubens? Dann verfällt alles. Der Genius verläßt den Tempel, um sich im Senat oder auf dem Markte niederzulassen. Die Literatur wird frivol, die Wissenschaft kalt. Das Auge der Jugend wird nicht mehr von der Hoffnung auf eine andere Welt erleuchtet, und dem Alter wird keine Ehre mehr zu teil. Die menschliche Gesellschaft lebt nur mehr für jämmerliche Kleinigkeiten, und wenn die Menschen sterben, sind sie keiner Erwähnung wert.»

In der Tat hat in der Gegenwart die Ideallosigkeit unserer Gebildeten einen erschreckend hohen Grad erreicht. Während das Gefühl der Pietät vor den heiligsten Gütern der Menschheit immer mehr verschwindet, macht ein ödes Strebertum sich in unserem Volke breit und wächst gleichzeitig ein Geschlecht her-

an, in dem Blasiertheit, Genußsucht und Frivolität miteinander um die Herrschaft streiten. Im öffentlichen Leben der modernen Kulturvölker geht eine fortschreitende Verwirrung der Geister in den wichtigsten Daseinsfragen mit einer radikalen Zerrüttung des Gewissens Hand in Hand. Ohne Steuer treibt der Einzelne auf dem Ozeane zusammenhangsloser Meinungen umher und findet höchstens noch in der Keckheit einen Halt, womit die Subjektivität ganz offen sich von allen gemeinsamen Verpflichtungen losspricht und ihr eigenes Recht als das höhere gegenüber demjenigen der Gesamtheit verkündigt. Dabei schwinden die wirklichen Persönlichkeiten, von welchen Paul de Lagarde mit Recht bemerkt, daß sie nur in der religiösen Atmosphäre gedeihen, unter dem tödlichen Einflusse unserer glaubenslosen Zivilisation und Bildung immer mehr zusammen, wohingegen die Mittelmäßigkeit und die äußerliche Korrektheit über jede höhere Regung triumphieren, Charakter- und Gesinnungslosigkeit — und nicht bloß in der Gesellschaft — bei uns den Ton angeben und das Leben infolgedessen vielfach so arm an wirklicher innerlicher Freude, so trostlos und inhaltslos geworden ist, daß es wie ein dumpfer Druck auf allen besseren Naturen lastet. Und doch beruht die Kultur eines Volkes auf der Gemeinsamkeit seines sittlichen Empfindens, und dieses wiederum hat seinen Boden nur in der Gemeinsamkeit seiner religiösen Weltanschauung. Eine solche aber kann, wenn die bisherige Religion ihre werbende Kraft eingebüßt hat und unfähig geworden ist, von sich aus die innerliche Glut und Glaubensfreudigkeit bei den Menschen zu entfachen, nur aus einer möglichst unbefangenen Untersuchung des religiösen Bewußtseins gewonnen werden.

Es handelt sich darum, die bleibende Wahrheit der Religion von allen veralteten und vergänglichen Formen unabhängig zu machen und auf ihren möglichst adäquaten Ausdruck zu bringen. Indem die Religionsphilosophie sich dieser Aufgabe unterzieht, tritt sie damit in den Dienst der Kultur und übt doch zugleich eine eminent praktische Wirkung aus, die an sich nicht in ihrem Wesen liegt, und worauf sie unmittelbar nicht abzielt. Denn sie pflegt nicht bloß, als keusche Vestalin, die heilige Flamme der Religion auch in solchen Zeiten, wo der Sturm des Unglaubens

durch die Lande tobt und die leere Spreu veralteter Glaubensmeinungen vor sich herfegt, sie bietet damit nicht bloß denjenigen einen einstweiligen Ersatz für den verlorenen Glauben, welche ohne einen solchen ihr Leben als schal und wertlos empfinden würden, sondern bereitet auch zugleich einer neuen höheren Stufe des religiösen Bewußtseins den Weg und erleichtert ihr die Schmerzen der Geburt, ohne welche nun einmal auch auf geistigem Gebiete kein neues Leben in die Erscheinung tritt. Die Religionsphilosophie tut dies, aber sie tut es, wie gesagt, als reine Philosophie, als Wissenschaft, durch die bloße theoretische Untersuchung des religiösen Phänomens, nicht aber indem sie dabei auf praktische Wirkungen abzielt, auch nicht einmal auf die Erregung religiöser Gefühle derer, die ihren Auseinandersetzungen folgen. Denn, wie Hegel sagt, «es ist nicht die Absicht der Philosophie zu erbauen, so wenig, wie sie sich dadurch zu bewähren hat, daß sie in diesem oder jenem Subjekte die Religion hervorbringen müsse. Die Philosophie hat wohl die Notwendigkeit der Religion an und für sich zu entwickeln und zu begreifen, daß der Geist von den anderen Weisen seines Wollens, Vorstellens und Fühlens zu dieser absoluten Weise fortgehen muß; aber so vollbringt sie das allgemeine Schicksal des Geistes — ein anderes ist es, das individuelle Subjekt zu dieser Höhe zu erheben.»[1] Die Religionsphilosophie ist, wie alle Philosophie, kalt, leidenschaftslos und geht ihren Weg, unbekümmert um die religiösen Gefühle des Einzelnen, die sie zu zergliedern und zu erklären, aber nicht zu erregen und zu befriedigen bestrebt ist. Wer Erbauung sucht, wer Bekehrung anstrebt, der wird solche immer noch eher in einer der vorhandenen Kirchen als in den Darlegungen der Philosophie erlangen können. Die Religionsphilosophie hat daher auch nicht nötig, sich gegenüber dem Einwande zu verteidigen, daß sie dem religiösen Gemüte nichts zu bieten habe, denn dies ist gar nicht ihre Absicht. Ihre Aufgabe ist, den Inhalt des religiösen Bewußtseins in rein theoretischer Weise zu entwickeln; sie ist zufrieden, wenn man findet, daß ihre Darlegungen vor dem Richterstuhle der Logik bestehen können.

[1] «Hegels Religionsphilosophie» (meine Ausgabe. Eugen Diederichs Verlag 1905 S. 4)

# DIE ALLGEMEINEN VORAUSSETZUNGEN DER RELIGION

## I

## DIE PSYCHOLOGISCHEN BEDINGUNGEN DES RELIGIÖSEN BEWUSSTSEINS

Um die Frage nach dem Wesen der Religion in dem angegebenen Sinne zu beantworten, muß zunächst auf rein psychologischem Wege der Tatbestand ermittelt werden, auf welchem die Religion sich bei dem Einzelnen gründet. Es müssen diejenigen psychischen Funktionen bestimmt werden, die überhaupt das religiöse Bewußtsein konstituieren; und hierzu gilt es vor allem festzustellen, welche Momente die Auslösung der religiösen Funktionen bedingen. Die Frage also ist: Welches ist der allgemeine psychologische Ausdruck für die Entstehung desjenigen Komplexes psychischer Erscheinungen, die der Religion, im Unterschiede von den übrigen Gebieten des menschlichen Seelenlebens, angehören? Denn daß es einen solchen allgemeinen Ausdruck gibt, auf welchen alle religiösen Funktionen bei den verschiedenen Subjekten am Ende zurückgeführt werden können, das liegt schon in der Tatsache der Religion als einer allgemein menschlichen Erscheinung begründet, das ergibt sich auch aus der notwendigen Voraussetzung aller psychologischen Untersuchung: der wesentlich gleichartigen Beschaffenheit der Menschenseelen.

Der Mensch ist zunächst ein Naturwesen, wie die übrigen organischen Individuen auch. Als solches findet er sich in den Kausalzusammenhang der Naturereignisse verflochten, dem er sich auf keine Weise entziehen kann. Vom ersten Augenblicke seines Lebens an fühlt sich der Mensch von dunklen Gewalten umgeben, deren Beherrschung seine Wirkungssphäre überschreitet; und diese hören auch dann nicht auf, ihn zu bedrohen und zu ängstigen, wenn er auf jede ausdrückliche Herausforderung ihrer Macht verzichtet. Not, Sorge, Krankheit, Kummer und Widerwärtigkeiten bleiben keinem ganz erspart. Beständig schwebt über dem Haupte jedes Einzelnen das Damoklesschwert des Zufalls. Unvorherge-

sehene Ereignisse durchkreuzen die schönsten Pläne. Unentrinnbar, wie der dunkle Fleck in Turgenjeffs bekanntem Gedichte in Prosa, kriecht das grämliche Alter an den Menschen heran mit seiner Vereinsamung, seinem Erlöschen der Arbeitskraft und Arbeitsfreudigkeit. Unaufhaltsam schreitet der Tod über die Erde dahin, greift mit täppischer Hand ins Leben hinein, da wo es am blühendsten und heitersten ist, und macht den kühnsten Hoffnungen, den herrlichsten Erwartungen der Menschen ein Ende. Wie eng begrenzt ist der Umkreis unseres Wirkens, wie unzulänglich in jeder Beziehung die Kraft, über welche wir verfügen! Der Mensch ist ein schwaches und armseliges Geschöpf in dem ungeheuren Getriebe der großen Weltmaschine. Tausend Räder surren und sausen um ihn herum, tausend Beziehungsfäden der Kausalität des Universums durchkreuzen sich in seinem Organismus und lassen es beinahe als einen Zufall erscheinen, daß er nicht schon längst in das allgemeine Getriebe mit hineingezogen und von den Rädern der gewaltigen Maschine zermalmt ist. Sein Geist greift über die Gegenwart hinaus und umspannt zugleich Vergangenheit und Zukunft. Aber die Vergangenheit ist für ihn ebenso unwiederbringlich dahin, wie die Zukunft seinem Machtbereich entzogen ist; und doch hört der Gedanke an sie nicht auf, in die Gegenwart hereinzuwirken, und bestimmen sie fortwirkend seine Handlungsweisen. Nicht einmal in der Gegenwart ist der Mensch seines eigenen Selbst gewiß: in den Strom der Zeit hineingestellt und dem Fluß des Werdens überantwortet, vermag sich der Einzelne nicht in seiner unmittelbaren Wirklichkeit zu erfassen, sondern sieht sich in den unaufhörlichen Wechsel der Dinge hineingerissen und hat keine Gewähr eines bleibenden Kernes seines Wesens. Und wie nichtig erscheint der Mensch nicht erst, wenn er sich selbst im Zusammenhange des großen Ganzen betrachtet! Ein winziges Pünktchen auf der Erde, die im Vergleiche mit anderen Weltkörpern zu einem ebenso winzigen Pünktchen zusammenschrumpft — das ist der Mensch, wenn er sich auf die Größe des Universums und sein eigenes räumliches Verhältnis zum gesamten Weltall besinnt. «Das Gefühl der Kleinheit alles Irdischen legt sich wie ein Alp auf das ganze Leben,» sagt Max Schneidewin im Hinblick auf den «kosmischen Gedanken,» wie er ihn nennt, «so wie

mancher, der bisher in sehr bewegten kleinstädtischen oder dörflichen Verhältnissen lebte, sich in ihnen gar nicht mehr zurecht finden kann, wenn er einmal Großstadtluft geatmet hat. Der Maßstab, den die andern anlegen, ist so ganz und gar verschoben, die stillschweigende Voraussetzung des Verständnisses mit den Menschen ist dahingefallen. Es kann zu einer Zeit des Lebens kommen, in der sich das Ich durch den Druck des Übergroßen ganz zermalmt fühlt und die geistige Verfassung, die auf so etwas gar nicht angelegt ist, unter Qualen aus den Fugen getrieben zu werden droht.» [1]

Woher soll der Mensch, wenn er dieses alles überdenkt, noch den Mut nehmen, das Leben auszuhalten? Woher soll er die Kraft schöpfen, um nicht nur seine ihm zugefallene Aufgabe zu erfüllen, sondern noch darüber hinaus nach immer neuen und höheren Zielen zu streben? Lohnt es sich denn überhaupt, zu leben? Hat das Streben und Wirken des Menschen einen Zweck? Oder muß nicht vielmehr tiefste Mutlosigkeit, ja, völlige Verzweiflung sich des Einzelnen bemächtigen, wenn er die Größe und Kühnheit seiner Erwartungen, Hoffnungen und Pläne mißt an der Gebrechlichkeit, Zufälligkeit und Vergänglichkeit seines Daseins? Der Mensch fühlt sich abhängig von der Natur. Er empfindet die Natur als eine Schranke und ist doch nicht imstande, mit natürlichen Mitteln diese Schranke zu durchbrechen. Denn das Gefühl der Abhängigkeit ist selbst gar nichts anderes als die Art und Weise, wie die Naturseite seines Wesens sich im Bewußtsein des Menschen spiegelt.

Aber der Mensch ist nicht ein bloßes Naturwesen, sondern er ist zugleich Geist. Als solcher reagiert er mit seinem Selbstgefühle gegen die Schranke der Natur. Sie erscheint ihm als ein Nichtseinsollendes, seinem eigentlichen Wesen Widersprechendes. Selbst sinnvoll in seinem Geiste bestimmt, kann er gar nicht anders, als auch den Dingen außer ihm einen Sinn unterzulegen und die gesamte Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkte eines einheitlichen vernünftigen Zwecksystems aufzufassen. Und nun muß er erfahren, wie oft im Leben der Unsinn über den Sinn triumphiert, wie die Forderung eines sinnvollen Daseins an dem Widerstande der

[1] Max Schneidewin «Die Unendlichkeit der Welt nach ihrem Sinne und nach ihrer Bedeutung für die Menschheit» (1900) S. 127

blinden Naturgewalten zuschanden wird. Das Dasein ist alogisch und sollte logisch sein. Durch diesen Widerspruch fühlt sich der Mensch im tiefsten Innersten getroffen.

Auch das Tier ist der Naturbedingtheit unterworfen und empfindet sie in mannigfacher Weise. Aber es empfindet sie nicht als Schranke, als eine seinem Wesen widersprechende Bestimmung; es ergibt sich in die Abhängigkeit und geht seinen Bedürfnissen nach, ohne an eine Beseitigung der Schranke auch nur zu denken. Der Mensch hingegen hat diesen Gedanken. Zwar kann das Gefühl der Abhängigkeit von der Natur ebenso gut eine stumpfe Ergebung in das Unabänderliche, ein fatalistisches Gebrochensein des eigenen Willens zur Folge haben; allein es muß dies nicht notwendig. Vielmehr erhebt der Mensch sich dadurch über das Tier, daß er jenes Gefühl der Naturbedingtheit zugleich als Abhängigkeitsgefühl besitzt. Seine eigene geistige Wesenheit ermöglicht es dem Menschen, eine Vergleichung seiner wirklichen Zuständlichkeit mit der seinem Wesen entsprechenden vorzunehmen. Dadurch wird er auch bewußtermaßen dazu genötigt, die Verwirklichung der letzteren ins Auge zu fassen. Denn damit schlägt das Abhängigkeitsgefühl beim Menschen in ein ebenso lebhaftes Gefühl der Freiheit um, und der Wunsch, den Zwiespalt beider entgegengesetzten Gefühle zu überwinden, die Spannung der einander bekämpfenden Tendenzen in seinem Bewußtsein zu lösen, die Unlust des Widerstreites loszuwerden und das Sein mit dem Seinsollenden auszusöhnen, erzeugt das Streben, sich über die Naturbedingtheit zu einem dem Geiste gemäßen Zustande emporzuschwingen.

Nun leuchtet ein, daß dieser Zustand nicht innerhalb der natürlichen Sphäre gefunden werden kann. Solange der Mensch mit seinem Dasein und Empfinden sich innerhalb der Natur bewegt, ist er auch dem Zwange der Naturkausalität und damit dem unvernünftigen Widerstande einer äußerlichen Macht unterworfen. Wohl kämpft er mit natürlichen Mitteln gegen die Schranken seines Daseins an und sucht sich von dem allzu heftigen Drucke dadurch zu befreien, daß er die Natur seinem geistigen Wesen gemäß macht, ihr den mangelnden Sinn verleiht und sie nach seinen Zwecken gestaltet — die ganze Zivilisation beruht auf diesem

Streben des Menschen, dem Naturzwang seine größte Härte durch Unterwerfung der Natur unter den menschlichen Zweck und damit unter den Menschenzwang zu nehmen. Allein einerseits betreffen solche Freiheitstaten des Menschen doch nur vereinzelte Gebiete, und die Natur wird im ganzen dadurch nicht verändert, sodann aber bleibt auch so noch der Geist in den Schranken der unlogischen Natur gefangen. Folglich kann die Spannung im menschlichen Selbstbewußtsein nur so gelöst werden, daß der Mensch durch einen freien Entschluß aus der natürlichen Sphäre, aus der Unvernunft der Wirklichkeit überhaupt hinaustritt. Geschieht dies in negativer Weise, indem er sein natürliches Dasein ganz und gar verneint, so ist dies der durch freiwilligen Selbstmord vermittelte Tod. Es kann aber auch in positiver Weise geschehen, indem er, unter Bewahrung seiner Existenz, die Natürlichkeit ihrer scheinbaren Selbständigkeit und Unbedingtheit entkleidet und die gesamte natürliche Wirklichkeit im Bewußtsein auf ein Sein bezieht, von dem sie selber abhängig ist, und woran seine eigene Abhängigkeit von der Natur ihre Grenze findet, und dieses ist die Religion.

Auch der Tod durch Selbstmord ist ein freiwilliges Absterben des natürlichen Menschen, ein Heraustreten desselben aus den Naturschranken. Aber während der Selbstmörder die Natur überhaupt verneint, weil er die Abhängigkeit von ihr nicht ertragen kann und nicht die Kraft hat, das Leben auf erhöhter Daseinsstufe fortzusetzen, erhebt der religiöse Mensch sich in positivem Sinne über die natürliche Sphäre, um dadurch nun erst recht zu leben. So erklärt sich die tiefe Abneigung der Vertreter beider Standpunkte gegen einander. Beide sind sie gewissermaßen Konkurrenten in der Lösung des nämlichen Problems, des Problems der Überwindung der Naturbedingtheit. Beide lösen sie dies Problem wirklich, wenn schon in entgegengesetzter Weise. Darum ist eine Widerlegung des einen durch den andern auch nicht möglich, weil jeder hierzu erst auf den prinzipiellen Standpunkt des Gegners hinübergetreten sein müßte, um dessen Gründe anzuerkennen. Die Religion ist somit wesentlich ein Ausdruck oder ein Resultat des menschlichen Willens. Wer nicht den Willen oder, was auf dasselbe hinausläuft, die Kraft zu einer positiven Überwindung

der Natur besitzt, dem kann die Möglichkeit oder Zulänglichkeit einer solchen auch nicht mit Gründen andemonstriert werden. Religion ist eine Tat der Freiheit des Menschen; diese aber wurzelt im Willen oder in der innersten Natur des Einzelnen und kann durch Vernunftgründe wohl geweckt, aber nicht unmittelbar hervorgebracht werden.

Der hier gegebenen Darlegung widerspricht es nicht, daß von manchen die Furcht als die psychologische Ursache der Religion angesehen zu werden pflegt. Denn die Furcht ist ja nur eine besondere Art, wie die Abhängigkeit von der Natur sich im Bewußtsein des Menschen spiegelt, mag nun ihr Gegenstand in einzelnen gewaltigen Naturereignissen, dem Gewitter, dem Sturm, der verheerenden Macht des Feuers, oder mag er in dem unheimlichen Treiben tückischer Naturgeister, Dämonen oder umherschweifender Ahnenseelen gefunden werden. Ebensowenig widerspricht ihr die Ansicht Feuerbachs, wonach der natürliche Egoismus des Menschen, dessen Hoffnungen und Wünsche für die Ursachen alles religiösen Lebens gelten und die Götter dementsprechend für «Wunschwesen» angesehen werden. Denn wenn der Mensch sich genötigt sieht, zur Erfüllung seiner Wünsche sich eine Welt übernatürlicher Mächte zu erdichten, so ist das nur ein anderer Ausdruck dafür, daß die natürlichen Mächte ihm jene Erfüllung nicht gewähren können; und wenn die Anknüpfung eines Verhältnisses mit dem Übernatürlichen gegen die Natur gerichtet ist, so beweist das eben, daß gerade diese den Menschen daran hindert, sich gemäß seinem eigenen unmittelbaren Wesen auszuleben. Man hat auch wohl den Ursprung der Religion in dem rein theoretischen Kausalitätstriebe des Menschen finden wollen, zu jeder Wirkung eine Ursache zu suchen, und behauptet, der Mensch flüchte sich nur deshalb in eine übernatürliche Sphäre, weil er oft gerade in den entscheidenden und wichtigsten Punkten eine natürliche Ursache nicht zu entdecken vermöge. Allein abgesehen davon, daß diese Auffassung die Religion doch zu einseitig unter den Gesichtspunkt der bloßen Erkenntnis rückt, zeigt doch auch sie den Menschen in den Fesseln der natürlichen Beschränktheit und führt auch sie letzten Endes auf die Empfindung eines Seienden und eines Seinsollenden

zurück. Eher könnte man noch daran denken, das Gefühl der Bewunderung vor den Mächten der Natur, verbunden mit dem ästhetischen Interesse am Erhabenen, sei es, was die religiösen Funktionen im Menschen auslöst. Indessen so sicher es ist, daß diese Gefühle bei der näheren Ausgestaltung der religiösen Weltanschauung einen bestimmenden Einfluß ausüben, so wenig entspringt doch die Religion aus ihnen, da in ihnen selbst unmittelbar keine Veranlassung liegt, sich in ein praktisches Verhältnis zu ihren Gegenständen zu setzen.

Hiernach werden wir also das Abhängigkeitsgefühl des Menschen von der Natur in Verbindung mit dem Freiheitsgefühl, wie sie aus seiner natürlich-geistigen Beschaffenheit entspringen, als die psychologischen Bedingungen für die Auslösung religiöser Funktionen betrachten müssen. Zu religiösen aber werden die aus ihnen hervorgehenden Funktionen dadurch, daß der Mensch die ihm unmittelbar gegebene Wirklichkeit in Beziehung setzt zu einem ihr übergeordneten, sie bestimmenden und beherrschenden Sein, durch die Abhängigkeit wovon die Natur ihrer Unbedingtheit und Selbständigkeit beraubt und zu einem bloß relativen Sein herabgesetzt wird. Wird diese höhere Wirklichkeit selbst durch natürliche Merkmale bestimmt, so ergibt dies die sog. Naturreligion oder den religiösen Naturalismus. Aber auch in diesem Falle pflegt doch die Natürlichkeit des höheren Seins als eine von derjenigen verschiedene, sie in quantitativer und qualitativer Hinsicht hoch überragende und weit vorzüglichere angesehen zu werden, deren unmittelbaren Druck der Mensch zu überwinden trachtet. Mag der Urmensch oder Wilde immerhin in einem nahen Quell, einem seine Hütte überschattenden Baum oder dem Feuer seines Lagers das Ziel seiner religiösen Erhebung über die Schranken der Natur erblicken; zu einem solchen Ziele werden sie doch erst, indem er ihnen eine überlegene Macht über die sonstige Naturumgebung zuschreibt. Mag jenes Ziel selbst auf den höheren Stufen der Religion noch so beschränkt gedacht werden: über diejenigen Schranken muß es doch jedenfalls erhaben sein, die den Menschen selbst zur Auslösung religiöser Funktionen veranlassen. Nur indem der Mensch seine Abhängigkeit von der Natur als eine bloß relative begreift, sich selbst

dagegen mitsamt der Natur absolut abhängig weiß von jener höheren Wirklichkeit, findet die erwähnte Spannung entgegengesetzter Gefühle in seinem Bewußtsein, des Abhängigkeitsgefühls und des Freiheitsgefühles, ihre Lösung, wie sie aus der doppelartigen Beschaffenheit seines Wesens notwendig hervorgeht. Nur dadurch vermag der Mensch seine Abhängigkeit von der Natur zu überwinden, daß er das relative Abhängigkeitsgefühl von der Natur gegen ein absolutes Abhängigkeitsgefühl von jener der Natur übergeordneten und insofern «übernatürlichen» Wirklichkeit eintauscht. In diesem Sinne hat auch Schleiermacher das absolute oder «schlechthinige» Abhängigkeitsgefühl für den psychologischen Grund der Religion erklärt. Dabei ist nur zu bedenken, daß jenes nicht etwa als das gefühlsmäßige Symptom einer passiven Ergebung in das Schicksal oder in die Naturabhängigkeit, einer resignierten Verzichtleistung auf Selbstbehauptung, sondern vielmehr gerade als der Ausdruck einer aktiven Erhebung über die Naturschranke, eines innerlichen Aktes der Freiheit aufzufassen ist. Das absolute Abhängigkeitsgefühl ist nur unter der Bedingung ein religiöses Gefühl, daß es unmittelbar das Gefühl der Freiheit in sich einschließt. Es ist Abhängigkeitsgefühl nur in bezug auf die der Natur übergeordnete Wirklichkeit, dagegen Freiheitsgefühl in bezug auf die den Geist beschränkende Natur. Beides sind nur verschiedene Ausdrücke für ein und dasselbe Gefühl, je nachdem ob dieses vom «übernatürlichen» oder vom natürlichen Standpunkte aus betrachtet wird.

Wofern es nun im Wesen des Menschen, als eines natürlichgeistigen Subjektes, liegt, sich nicht einfach passiv bei der Ergebung in die Naturbedingtheit zu bescheiden, sondern nach freier Selbstbetätigung durch Erhebung über jene hinaus zu streben, insofern kann behauptet werden, daß die Religion im Wesen eines jeden Menschen begründet sei. Der Mensch, der jene Erhebung nicht vollzieht, sondern, wie das Tier, in dumpfer Resignation oder stumpfsinniger Gedankenlosigkeit dahinlebt, ist eigentlich auch nicht Mensch im vollen Sinne dieses Wortes. Denn sein Verhalten steht im Widerspruche zu der Aktivität und dem Freiheitsstreben, wie sie im Wesen des Geistes begründet liegen. Es setzt einen völligen Mangel an Empfindung für die Abhängigkeit von

der Natur und den Widerspruch zwischen der natürlichen und geistigen Wirklichkeit des Menschen voraus. In diesem Sinne sagt Kant mit Recht: «Religion zu haben, ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst». Ein Mensch, der wirklich keine Religion besitzt, ist ein verkrüppeltes Exemplar der Gattung. In der Regel jedoch hat derjenige, der behauptet, keine Religion zu haben, dabei nur eine bestimmte Religion im Sinne, eine solche, die nicht imstande ist, religiöse Funktionen in ihm auszulösen, und er leugnet die Religion nur deshalb, weil jene sich ihm mit dem Anspruch aufdrängt, allein für Religion zu gelten. Und auch der ganz und gar Leichtsinnige und Gedankenlose braucht nur in die Lage zu kommen, wo ihm seine eigene Naturbedingtheit durch die Erfahrung selbst vor Augen geführt wird, so wird auch er seine ursprüngliche religiöse Veranlagung zur Entfaltung bringen, sei es, daß er die Erhebung über die Naturschranken in den Formen einer angelernten konkreten Religion vollzieht, sei es, daß er nur überhaupt sich religiösen Stimmungen und Gedanken zugänglich erweist. Nur der Selbstmörder, der sich über den Druck der Naturbedingtheit in positiver Weise weder erheben kann, noch will, erscheint insofern als der schlechthin irreligiöse Mensch. Es ist daher auch nur konsequent, wenn die Vertreter der Religion in der freiwilligen Verneinung der eigenen Existenz die schwerste aller Schuld erblicken. Die allgemeine Neigung jedoch, normale Bedingungen für den Selbstmord zu leugnen und den Grund der Verneinung des eigenen Selbst in einer geistigen Störung, in der Aufhebung der geistigen Wesenheit des Menschen zu suchen, beweist, wie tief im menschlichen Bewußtsein die Ansicht wurzelt, daß das Verhalten des Selbstmörders dem eigentlichen, auf das Positive gerichteten Wesen des Menschen nicht gemäß ist.

Wir können nun den Menschen, als Träger der religiösen Funktionen, das religiöse Subjekt, nennen. Demnach ist die Wirklichkeit, zu welcher sich der Mensch erhebt, um dem Drucke der Naturbedingtheit zu entgehen, das religiöse Objekt. Das religiöse Objekt heißt in der religiösen Ausdrucksweise Gott, und Gott ist gar nichts anderes als jenes die Natur beherrschende und bestimmende Sein, auf welches sich die religiösen Funktionen richten. Umgekehrt heißen aber auch nur diejenigen menschlichen

Funktionen religiöse, die sich irgendwie um der Erhebung über die Naturschranken willen auf Gott beziehen.

Die Religion ist sonach, psychologisch angesehen, das praktische Verhältnis des Menschen zu Gott, um durch die Vermittelung des letzteren die Freiheit von den Naturschranken zu gewinnen. Dadurch unterscheidet sie sich grundsätzlich von der Philosophie und Wissenschaft. Auch diese entspringt aus der Beunruhigung durch die Reflexion auf die Unvernunft des Daseins, aus der Verwunderung über den Widerspruch der Natur und des Geistes. Auch sie beruht auf der innerlichen Erhebung über die unmittelbare natürliche Wirklichkeit. Indessen ist dieser Vorgang bei der Wissenschaft doch lediglich theoretischer Art; er betrifft hier einzig das Erkenntnisstreben und zielt auf eine bloß logische Überwindung der Widersprüche des Daseins ab. Und wenn der Mensch, um auch den letzten Rest einer unlogischen und unbegriffenen Erfahrung fortzuräumen, über diese selbst zu einer die Erfahrung bedingenden Wirklichkeit hinausgeführt wird, so ist die Befreiung, die er dabei erfährt, doch eben nur die Befriedigung der logischen Natur seines Geistes. Darum heißt in der Wissenschaft das Endziel und der letzte Grund der theoretischen Erkenntnis auch nicht «Gott», sondern pflegt mit dem unverfänglicheren Ausdruck «das Absolute» bezeichnet zu werden. Denn ob ihm die Benennung «Gott» zukommt, hängt davon ab, ob es fähig ist, neben der theoretischen auch die praktische Erhebung des Menschen über die Erfahrung, die Umwandlung des relativen in ein absolutes Abhängigkeitsgefühl zu vermitteln, d. h. religiöse Funktionen auszulösen oder religiöses Objekt zu sein. Hierauf braucht aber der Erkenntnistrieb als solcher unmittelbar keine Rücksicht zu nehmen. Nur in ihrer Eigenschaft als Religionsphilosophie betrachtet auch die Wissenschaft das Absolute unter dem Begriff der Gottheit. Allein auch so ist ihr Zweck ein rein theoretischer, wohingegen die Religion die praktische Überwindung der unlogischen Natur des Daseins anstrebt und ihr Ziel darauf gerichtet ist, den Widerspruch im Wesen des Menschen selbst hinwegzuräumen.

Pflegt das religiöse Objekt mit dem Ausdruck «Gott» bezeichnet zu werden, so wird die Gesamtheit der natürlichen Bedingungen,

welche die Erhebung des Menschen zu Gott veranlassen, auf religiösem Standpunkte unter dem Namen «Welt» zusammengefaßt. Unter «Welt» versteht also die Religion nicht etwa bloß die Erde, auch nicht das sog. Weltall in seiner objektiven Beschaffenheit, sondern vielmehr die gesamte Natur, sofern sie auf den Menschen einwirkt und in diesem das Gefühl der Abhängigkeit hervorruft. Demnach können wir die Religion auch bestimmen als ein Verhältnis zwischen dem Selbstbewußtsein des Menschen und seinem Weltbewußtsein einerseits und dem Gottesbewußtsein des Menschen andrerseits, so zwar daß das letztgenannte Verhältnis ihm zum Mittel wird, um den Widerspruch in dem ersteren Verhältnis aufzuheben. Dabei ist die Religion, wie gesagt, ein praktisches Verhältnis des ganzen Menschen. Hier dient auch das Vorstellen nur als Mittel, um den real empfundenen Widerspruch zwischen Weltbewußtsein und Selbstbewußtsein oder zwischen Abhängigkeit und Freiheit zu lösen. Das religiöse Verhältnis also ist der Herzpunkt aller Religion. Religiös aber heißt ein solches Verhältnis des Menschen zu Gott, das die praktische Versöhnung zwischen der geistigen Wesenheit des Menschen und seiner natürlichen Bedingtheit anstrebt.

So ist im Grunde alle Religion ihrem Wesen nach Erlösungsreligion, denn sie hat selbst auf den tiefsten Stufen des religiösen Bewußtseins gar keinen andern Zweck, als den Druck der Weltabhängigkeit und den damit gesetzten Widerspruch sich gegenseitig bekämpfender Tendenzen im Bewußtsein des Menschen aufzuheben. Daß jener Ausdruck gewöhnlich in einem engeren Sinne, im Hinblick auf bestimmte Formen der Religion gebraucht zu werden pflegt, betrifft eigentlich nicht das Wesen der Sache selbst, sondern hat nur eine konventionelle Bedeutung. Ihrem Wesen nach ist alle Religion bestrebt, die Welt zu «überwinden», die geistige Natur des Menschen von der unvernünftigen Beschaffenheit seiner natürlichen Grundlage unabhängig zu machen und ihm die Freiheit zu verschaffen. Das Wesen der Religion also ist die Freiheit, — sowohl indem sie aus der Freiheit entspringt, als auch sofern sie auf diese abzielt.

Die religiöse Erhebung ist ein Akt des ganzen Menschen. Dementsprechend sind an ihr auch alle Grundfunktionen seiner Psyche beteiligt. Denn würde nicht der ganze Mensch, als erkennendes, fühlendes und wollendes Wesen, an der religiösen Erhebung teilnehmen, so würde er ja insoweit, als dies nicht geschieht, sein Ziel, die Überwindung der Weltabhängigkeit, nicht erreichen. Seinem ganzen Wesen nach ist der Mensch in die Natur versenkt. Als konkreter Geist, nicht etwa bloß als erkennendes Subjekt, erleidet er den Zwang des natürlichen Daseins. Folglich muß er auch alle seine psychischen Funktionen gleichmäßig ins Spiel setzen, um sich die Freiheit zu verschaffen.

Wir haben nun die Erhebung bisher immer nur von der Seite des Gefühles aus betrachtet, und dies war auch insofern ganz berechtigt, als das Gefühl in der Gestalt des Abhängigkeitsgefühls bewußtermaßen den Ausgangspunkt, wie den Zielpunkt der religiösen Erhebung bildet. Denn mit dem relativen Abhängigkeitsgefühle von der Natur nimmt sie ihren Anfang und zum absoluten Abhängigkeitsgefühl von Gott, das identisch mit dem Gefühl der Freiheit ist, strebt sie hin. Allein darin ist auch schon die aktive Beteiligung der Vorstellungsfunktion bei der religiösen Erhebung eingeschlossen. Denn diese setzt nicht nur die Erkenntnis der Weltabhängigkeit als einer zu überwindenden voraus, die, wie gesagt, das Tier nicht hat, sondern das relative Abhängigkeitsgefühl wird auch nur dadurch in ein absolutes verwandelt, die Welt nur dadurch «überwunden», daß sie zunächst in gedanklicher Weise auf Gott bezogen und als von diesem abhängig vorgestellt wird. Nur weil der Mensch auf Grund seiner höheren Intelligenz imstande ist, den Gedanken eines der Natur übergeordneten Seins, von welchem diese abhängig ist, zu fassen, empfindet er die natürliche Abhängigkeit als eine bloß relative. Und nur weil er ihre Relativität erkennt, schöpft er daraus die Hoffnung, die relative Abhängigkeit von der Welt durch die absolute Abhängigkeit von Gott zu überwinden. Aber diese Überwindung ist als solche auch zugleich ein Akt des Willens. Sie entspringt dem freien, nur mit seiner geistigen Natur in Übereinstimmung befindlichen Entschlusse des Menschen, sich über die Schranken der Natur zu erheben, und ist nichts anderes als die

Äußerung seines wesenhaften Freiheitstriebes. Sie ist ein Wollen nicht der Abhängigkeit, sondern der Freiheit, nicht des Bestimmtwerdens durch die Welt, sondern durch Gott, der auch die Welt bestimmt, und folglich ein Wollen der göttlichen Bestimmungen, in denen sich die Herrschaft und die Überlegenheit Gottes über die Welt bekundet, um dadurch an diesen teilzunehmen. —

Der Mensch ist abhängig, indem er den Gesetzen der Natur unterworfen und ohne sein Zutun an eine bestimmte Stelle in den Zusammenhang des Naturganzen hineingestellt ist. Er ist abhängig auch dadurch, daß er die Geschäfte der Welt besorgt und mit seinem Willen sich an der Verwirklichung natürlicher Ziele beteiligt, deren Ausgang nicht in seiner Macht steht. Es gehört selbst mit zur Unvernunft des Daseins, den eigenen vernünftigen Willen in den Dienst der unvernünftigen Natur zu stellen. Der Mensch kann an der ersten Art der Weltabhängigkeit — wir können sie die äußere nennen — unmittelbar nichts ändern, weil sie die notwendige Bedingung seines Daseins als eines natürlichen Wesens ist und weil jeder Versuch, sich ihr zu entziehen, naturwidrig und damit auch dem menschlichen Wesen selbst entgegengesetzt sein würde. Wohl aber hängt es von ihm selber ab, ob er auch die zweite Art der Abhängigkeit, die innerliche, d. h. die Natürlichkeit seines Wollens und Handelns, aufrecht erhalten und natürlicher Mensch im engeren Sinne des Wortes sein will. Natürlich nämlich heißt der Mensch, der sich in seinem Wollen und Handeln bloß von natürlichen, d. h. solchen Motiven bestimmen läßt, die nicht auf ihn als geistiges, sondern als natürliches Wesen Bezug haben. Natürlich ist es dem Menschen, die Befriedigung seiner sinnlich-egoistischen Triebe zu erstreben und das eigene Wohl und Wehe zum Bestimmungsgrunde seines Handelns zu machen. Darin stimmt er mit dem Tiere überein. So aber ist er dem Naturzwang unterworfen, weil die Erreichung jenes Zieles von seinem Willen relativ unabhängig ist und er oft genug durch unvorhergesehene Ereignisse und unüberwindliche Schwierigkeiten in seinen Bestrebungen gehemmt wird. Der Mensch ist frei von dem Augenblicke an, wo er in der Erkenntnis der göttlichen Bedingtheit des natürlichen Daseins den bloß natürlichen Willen, die Verfolgung egoistischer Interessen und sinnlicher

Ziele verneint und auch die äußere Naturbedingtheit nur als den Ausdruck des göttlichen Willens auffaßt.

Gehört nämlich das sinnlich-egoistische Wollen selbst mit zu den Faktoren der Naturbedingtheit, dann kann die letztere nur dadurch überwunden werden, daß es ein höheres Wollen gibt, durch die Einordnung in welches der Mensch zur Freiheit von der Natur gelangt. Der Mensch verpflichtet sich dem höheren Willen, um dadurch von seiner Nachgiebigkeit dem niederen natürlichen Willen gegenüber befreit zu werden. Er verzichtet auf die Freiheit des natürlichen Menschen, jeder Willensregung in ihm nachzugeben, und gewinnt dafür die höhere Freiheit des geistlichen oder religiösen Menschen wieder, die unmittelbar nichts anderes ist als die Gebundenheit an den göttlichen Willen. Jener Verzicht auf den eigenen natürlichen Willen und die Verpflichtung gegenüber dem göttlichen Willen ist es, die in dem Worte «religio» ausgedrückt ist. Denn dieses heißt «Gebundenheit» und bedeutet ebenso die praktische Beziehung des Menschen auf Gott, die beide unter einander verbindet, ist mithin nur ein anderer Ausdruck für dasjenige, was wir als religiöses Verhältnis bezeichnet haben, wie in jenem Worte die pflichtmäßige Gebundenheit des Menschen an den göttlichen Willen ausgedrückt ist.

Hiernach ist die Überwindung des natürlichen Menschen, die Abstreifung der egoistischen Sinnesart und die Unterordnung des menschlichen unter den göttlichen Willen nicht nur eine religiöse Funktion neben anderen, sondern sie ist die wichtigste von allen. Wie sie als Erlösungswille und positive Freiheitstat allem religiösen Leben zu Grunde liegt und dessen Voraussetzung bildet, so vollzieht sich auch allein im Willen die religiöse Erhebung wirklich, während die Vorstellungsfunktion und die Gefühlsfunktion sich zu ihr als bloßes Mittel bzw. als Zweck verhalten. Wird das religiöse Verhältnis im Gefühl ersehnt und genossen, im Denken vorgestellt, so wird es im Wollen unmittelbar verwirklicht. Das bloß vorgestellte Verhältnis des Menschen zu Gott ist selbst noch kein religiöses Verhältnis. Zu einem solchen wird es erst, indem der Mensch die praktischen Konsequenzen der Vorstellung zieht und den eigenen Willen in den Dienst des absoluten Willens einstellt.

Ein Mensch nun, der in solcher Weise das religiöse Verhältnis in sich verwirklicht, unter dem Drucke der Weltabhängigkeit sich mit seinem Vorstellen auf Gott richtet, in seinem Gefühle sich auf ihn bezieht und daraus die Verpflichtung herleitet, sich in seinem eigenen Wollen durch Gottes Willen bestimmen zu lassen, ein solcher Mensch heißt fromm. Frömmigkeit ist mithin eine Eigenschaft, die nicht aus dem bloßen Vorstellen eines Menschen für sich allein hergeleitet werden kann. Denn es kann einer bekanntlich sehr richtige und vortreffliche Vorstellungen von religiösen Dingen haben und dabei doch ganz irreligiös sein. Frömmigkeit kann auch nicht von einem Menschen bloß in Beziehung auf seinen Willen ausgesagt werden. Denn es gibt ein Wollen, das inhaltlich mit dem religiösen Wollen völlig übereinstimmt und doch nicht aus einem religiösen Verhältnis hervorgeht. Aber auch dem Gefühle kommt das Prädikat der Frömmigkeit weder an sich, noch in Verbindung mit der religiösen Vorstellung zu, da auch das Gefühl nur dadurch zu einem religiösen wird, daß es zur Verwirklichung des religiösen Verhältnisses durch den Willen die Veranlassung gibt. Es geht daher auch nicht an, wie es von seiten Schleiermachers geschehen ist, die Frömmigkeit bloß ins Gefühl zu setzen. Denn das Gefühl bekundet sich nur dadurch wirklich als religiöses Gefühl, daß es nicht nur durch eine religiöse Vorstellung bestimmt, sondern auch jeden Augenblick bereit ist, in ein religiöses Wollen umzuschlagen. Nur soviel ist richtig, daß auch das religiöse Gefühl, wie alles Gefühl, das Bewußtseinssymptom eines (unbewußten) Wollens ist, daß mithin ein starkes und dauerndes religiös bestimmtes Gefühl eine entsprechende religiöse Willensrichtung anzeigt und damit die Gewähr für eine Betätigung im Sinne der religiösen Vorstellung in sich einschließt. So ist das Gefühl, wie Pfleiderer sagt, zwar das Kennzeichen vom wirklichen Dasein der Religion, d. h. dafür, daß die Religion in einem Menschen als wirklicher Lebenszustand, als Bestimmung der innersten Beschaffenheit eines Menschen und nicht bloß als Gegenstand seiner Vorstellung existiert; allein ihr Wesen beruht nicht im Gefühl, sondern in einer der religiösen Vorstellung entsprechenden Willensrichtung. [1]

[1] O. Pfleiderer «Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage» S. 329

So lange der Mensch bei der bloßen Vorstellung eines ihm selbst und seiner Naturumgebung überlegenen Objektes stehen bleibt, kann er diesem gegenüber nichts anderes als Furcht empfinden. Der Mensch weiß sich nicht bloß abhängig von der Natur, sondern er weiß zugleich die Natur unter der Botmäßigkeit einer Macht, die damit erst recht ihn selbst bedroht. Diese Furcht kommt zum ursprünglichen natürlichen Abhängigkeitsgefühle noch hinzu und vermehrt die Intensität desselben. Die Furcht verschwindet und macht der Ehrfurcht Platz, sowie der Mensch in ein religiöses Verhältnis zu der vorher bloß vorgestellten die Natur beherrschenden Macht eintritt, sowie er sie zu seinem Gott erhebt und sich selbst mit seinem eigenen Willen dem Willen der höheren Macht verpflichtet. Denn Furcht empfindet der Mensch nur einer ihm fremden Macht gegenüber, zu der er in keinem Verhältnis steht, und von welcher er nicht weiß, ob sie ihm freundlich oder feindlich gesinnt ist. Ehrfurcht dagegen ist das Gefühl, womit er auf eine solche Überlegenheit reagiert, die ihm ebenso sehr imponiert, wie sie ihm Vertrauen einflößt. Das tut sie aber von dem Augenblicke an, wo der Mensch sich zu ihr in ein praktisches Verhältnis setzt, wo er den Willen Gottes zu erraten und zu verstehen sucht und aus der Unterordnung seines eigenen unter den göttlichen Willen die Hoffnung schöpft, daß Gott sich auch seinerseits seinem eigenen Verhalten gemäß auf ihn beziehen und ihn dementsprechend behandeln werde.

Hiernach scheinen Feuerbach und die ihm verwandten Naturalisten doch recht zu haben, wenn sie die Religion aus der Ichsucht zu erklären suchen und den Gottesglauben aus dem bloßen natürlichen Wunsche des Menschen hervorgehen lassen, ihm die Befriedigung seines egoistischen Glückseligkeitsstrebens zu verbürgen. Denn allerdings gibt der Wunsch des Menschen, von dem Gefühle der unmittelbaren Naturabhängigkeit erlöst zu werden, den ersten Anstoß zur Auslösung religiöser Funktionen. Allein zu einem religiösen Verhältnis wird doch die Beziehung des Menschen auf die Objekte seiner Erlösungssehnsucht erst, wenn die Götter aufhören, bloße «Wunschwesen» zu sein und zu Befreiern des Menschen von seinen natürlichen Willenszielen werden. Der Mensch, der in den Göttern nichts anderes sieht als die Diener seiner egoistischen

Wünsche, verhält sich zu ihnen nicht religiös, sondern magisch. Die theurgischen Bemühungen, durch Gebete und Beschwörungsformeln die Gottheit in den Bereich des menschlichen Willens herabzuziehen und sich gefügig zu machen, gehören dem Gebiete der Zauberei und des Aberglaubens, aber nicht demjenigen der Religion an. Zu religiösen Objekten im eigentlichen Sinne werden die Mächte, an die der Mensch sich wendet, um von den Fesseln der Naturbedingtheit frei zu werden, erst, indem sie den menschlichen Willen in ihren Dienst nehmen und als verpflichtende Mächte die Handlungen des Menschen bestimmen. So ist die Religion nichts weniger als ein bloßes Mittel zur Befriedigung der menschlichen Wünsche. Denn nur soweit der Mensch auf eine solche Befriedigung verzichtet, ist er religiös, hört er auf, natürlicher Mensch zu sein, und nur soweit es ihm gelingt, die Sphäre der Natürlichkeit zu überwinden, ist er vom Drucke der Weltabhängigkeit befreit. Es liegt gerade im Interesse des egoistischen Menschen, um der Befriedigung seines Egoismus willen nicht egoistisch zu sein: diese ungeheure Paradoxie wird durch die Religion in ihm praktisch und bildet den eigentlichsten Sinn aller seiner religiösen Betätigung.

Damit ist nicht gesagt, daß der Egoismus oder der Eudämonismus, wie wir die Beziehung alles unseres Handelns auf die eigene Eudämonie oder Glückseligkeit auch nennen können, in den konkreten Religionen keine Rolle spiele. Sind doch selbst die höchsten Religionen, die es gibt, von eudämonistischen Beimischungen nicht frei. Aber das ist alsdann doch eben nur der Tribut, den sie alle an die Endlichkeit zahlen, gleichsam ein stehen gebliebener Rest ihres ursprünglich rein eudämonistischen Ausgangspunktes, in dessen immer vollständigerer Überwindung der Fortschritt aller Religion beruht. Die reine Idee der Religion hingegen, deren Verwirklichung die unendliche Aufgabe des religiösen Bewußtseins der Menschheit bildet, weiß nichts von einem solchen Eudämonismus und kann nichts von ihm wissen, weil dieser in direktem Widerspruche steht zu ihrem Inhalt. «Der Mensch», sagt Jesus, «kann nicht zwei Herren dienen, Gott und dem Mammon». Das ist nur ein anderer Ausdruck für den Widersinn, die Weltabhängigkeit durch das religiöse Verhältnis überwinden

und doch in irgend einer Weise durch die Verfolgung eudämonistischer Willensziele von der Welt abhängig bleiben zu wollen. Die Religion ist nicht die Dienerin des menschlichen Egoismus, die Götter sind nicht bloße «Wunschwesen», wie *Feuerbach* meint, sondern das religiöse Verhältnis ist gleichsam nur ein Spezialfall jener von *Hegel* sogen. «List der Idee», den Egoismus im Menschen durch den Egoismus zu überwinden. —

Mit alledem haben wir nun auch schon die vielverhandelte Frage nach dem Verhältnis der Religion zur Sittlichkeit berührt.

## II

## RELIGION UND SITTLICHKEIT

Bekanntlich nennt man sittlich eine solche Handlung, die nicht auf die Befriedigung des eigenen Strebens nach Glückseligkeit und die Erreichung subjektiver persönlicher Zwecke gerichtet ist, sondern die Beförderung fremden Wohles und die Verwirklichung objektiver Zwecke anstrebt. Ein Mensch hingegen heißt sittlich, wenn er derartige Handlungen nicht nur hin und wieder, aus bloßem Zufall oder subjektiver Laune vollzieht, sondern wenn sie bei ihm aus der Anerkennung ihres überragenden Wertes, einer daraus hervorgehenden dauernden Willensrichtung und damit zugleich aus dem innersten Gefühle, als dem Ausdrucke der persönlichen Wesenheit des Menschen, entspringen. Die Gesamtheit dieser subjektiven Faktoren aber pflegt unter der Bezeichnung der *sittlichen Gesinnung* zusammengefaßt zu werden.

Die sittliche Gesinnung bildet somit eine unlösbare Einheit von Vorstellung, Gefühl und Willensrichtung. Dabei liegt der Nachdruck auf dem Gefühl, weil dieses innerhalb des Bewußtseins das Symptom ist für die Existenz eines auf das Sittliche gerichteten Willens, der seinerseits wieder durch die sittliche Vorstellung bestimmt ist. Der Wille, der selbst unbewußt ist und, wie die psychologische Analyse zeigt, unmittelbar als solcher niemals zum Bewußtsein kommen kann, reflektiert sich im Bewußtsein als Gefühl,

und dieses heißt sittliches Gefühl, sofern es einen sittlichen Willen anzeigt, sittliche Gesinnung, sofern der sittliche Wille die bleibende Grundrichtung eines Menschen und damit ein konstitutives Moment seines Wesens bildet. Nur die sittliche Gesinnung also verbürgt die Sittlichkeit des Handelns, und nur eine solche Handlungsweise hat sittlichen Wert, die aus sittlicher Gesinnung hervorgeht.

Nun gehört, wie gezeigt, die Selbstverleugnung, die Abkehr des Willens vom Egoismus selbst mit zu den Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um den Menschen von der Weltabhängigkeit zu befreien. Folglich ist die Religion nicht bloß der lebendige Quell der Sittlichkeit, woraus diese mit Notwendigkeit hervorgeht, sondern sie stellt auch zugleich den sichersten Grund des sittlichen Verhaltens dar, sofern die sittliche Gesinnung durch das religiöse Verhältnis immer neu erzeugt und befestigt wird. Für den religiösen Menschen sind Frömmigkeit und Sittlichkeit identisch, oder vielmehr die Sittlichkeit ist für ihn nur derjenige Teil der Frömmigkeit, der sich auf sein Verhältnis zur Welt bezieht; sie ist für ihn gleichsam nur ein abstrakter Ausschnitt aus seiner gesamten praktischen Gesinnungsart, wie sie durch das religiöse Verhältnis bestimmt ist. Frömmigkeit ist Sittlichkeit, die im religiösen Verhältnis wurzelt, d. h. bei welcher das Vorstellungsmoment der sittlichen Gesinnung die Beziehung auf Gott in sich enthält und folglich der überragende Wert der sittlichen Handlung im göttlichen Willen seine Begründung findet. Frömmigkeit und Sittlichkeit sind eines und dasselbe, nur das eine Mal als Folge und Moment eines religiösen Verhältnisses, das andere Mal in der Abstraktion von einem solchen Verhältnis angesehen. Es gibt also keine Religion ohne Sittlichkeit, da diese selbst die unerläßliche Bedingung des religiösen Verhaltens bildet.

Zwar gibt es in den konkreten Religionen viele Handlungen und werden als religiöse angesehen, die wir von unserem jeweiligen Kulturstandpunkte aus nicht als sittliche gelten lassen können, sei es, daß sie uns als sittlich indifferent, sei es, daß sie uns geradezu als unsittlich erscheinen: man denke an die peinlichen Reinigungszeremonien der indischen und semitischen Religionen oder an die Menschenopfer, die wohl in keiner Religion auf früheren Entwickelungsstufen gänzlich fehlen. Vom Stand-

punkte des Frommen aus sind jedoch auch sie sittliche Handlungen, sofern sie nicht bloß dem Menschen eine ungeheure Einbuße an persönlichem Behagen zumuten, sondern auch der Beförderung objektiver Zwecke dienen. Besteht ihr Zweck in der Beförderung der Eudämonie der Gottheit, so werden sie nur gewöhnlich nicht sittliche, sondern religiöse oder kultische Handlungen genannt, wie z. B. die Opfer, während der Ausdruck sittliche Handlungen auf diejenigen Betätigungen angewandt zu werden pflegt, die sich auf das Verhältnis des Menschen zu seiner Umgebung, d. h. zur Welt, beziehen. Es macht indeß in der Sache keinen Unterschied und hängt nur von der bestimmten Auffassung des religiösen Verhältnisses ab, ob die antiegoistische Betätigung des Menschen auf Gott oder auf die Welt gerichtet ist. Tatsächlich gehen auch in denjenigen Religionen, die den Schwerpunkt in die kultischen Handlungen legen, diese Handlungen mit fließenden Grenzen in solche über, die lediglich der Beförderung objektiver weltlicher Zwecke dienen und sittliche Handlungen im engeren Sinne heißen. So pflegen die höheren Religionen der sittlichen Ausbildung der menschlichen Persönlichkeit, der Beobachtung der sittlichen Pflichten gegenüber dem Nächsten, der Gesellschaft, dem Staate usw., keine geringere Bedeutung in der praktischen Verwirklichung des religiösen Verhältnisses beizumessen, als der unmittelbaren Teilnahme am Gottesdienst und der Innehaltung der kultischen Gebote und Verordnungen. Ja, es zeigt sich, daß mit steigender Stufe des religiösen Bewußtseins die kultischen Handlungen hinter den eigentlich sittlichen Handlungen immer mehr zurücktreten, und daß die Frömmigkeit nach ihrer rein praktischen Seite hin auch innerlich sich immer mehr der Sittlichkeit annähert. Das Ende dieses Prozesses ist das völlige Zusammenfallen der Frömmigkeit und Sittlichkeit, das gänzliche Verschwinden der besonderen kultischen Handlungen und damit die Erhebung der Sittlichkeit zum alleinigen religiösen Kultus.

Dieser Darlegung entspricht es, daß tatsächlich alle Sittlichkeit ursprünglich religiöse Sittlichkeit ist, d. h. im religiösen Verhältnis wurzelt. Zwar hat es auch schon vor der Entstehung der Religion unter den Menschen soziale Beziehungen gegeben, welche das Verhalten der Menschen zueinander und zu den sozialen Gemein-

schaften im Sinne einer objektiven Zwecktätigkeit des Einzelnen und eines Opfers der persönlichen Glückseligkeit geregelt haben. In den natürlichen Instinkten der Geschlechtsliebe, der Mutterliebe, des Familiensinns, der Anhänglichkeit, des Mitleids, der Treue usw. hat der Mensch von jeher die stärksten Bande gehabt, die ihn an seinesgleichen fesselten und Gemeinschaften gebildet haben. Aber auch schon durch rein egoistische Erwägungen, durch die Hoffnung auf größeren Schutz gegen äußere und innere Gefahren, die Rücksicht auf den eigenen Vorteil, der für ihn aus dem Zusammenschlusse mit Alters- und Gesinnungsgenossen entsprang, ja, auch durch den Zwang des Stärkeren wurde er zur Eingliederung in höhere Gemeinschaften veranlaßt, deren Zwecke er zu den seinigen machte. Indessen zu sittlichen wurden alle diese Beziehungen doch erst, als er anfing, sie im Lichte des Gottesglaubens zu betrachten und die Ausübung seiner angeborenen sozialen Instinkte, die Aufrechterhaltung der höheren Gemeinschaften als religiöse Pflicht erkannte.

Solange der Mensch sein Verhalten gegenüber seinesgleichen nur unter dem Gesichtspunkte des persönlichen Glücks betrachtet, hält die Unlust, die aus solchem Verhalten für ihn entspringt, der Lust zum mindesten das Gleichgewicht. Denn die Einbuße an subjektivem Behagen, welche die soziale Gemeinschaft als Familie, Stamm, Gesellschaft, Staat usw. in ihrem eigenen Interesse ihm auferlegt, ist oft nicht geringer als der Vorteil, den sie ihm verschafft; und diese Einbuße wächst, zu je höheren Stufen die Zivilisation fortschreitet, je vielseitiger, verwickelter und enger damit die Beziehungen werden, in welche die Einzelnen zueinander, sowie zum Ganzen treten. Dazu kommt, daß innerhalb der sozialen Gemeinschaft, mit fortschreitender Stufe der Zivilisation sich neue Wünsche melden, deren Erfüllung als Bedingung des persönlichen Glücks erscheint, und die doch nicht so leicht verschaffbar ist, weil sie außerhalb der Machtsphäre des Einzelnen fällt. Man denke etwa an das Verhältnis der Ehegatten zueinander, der Kinder zu ihren Eltern und umgekehrt, an die Formen des Verkehrs unter den Gliedern einer bestimmten sozialen Gruppe, an das Verhältnis zu Freund und Feind, sowie zum Gaste. Zügellosigkeit, Rohheit und Leidenschaft herrschen in den Frühzeiten der menschheit-

lichen Entwickelung vor, erschweren die Beziehungen und das Zusammenleben der Menschen untereinander und bedrohen das Ganze einer Familie, eines Stammes usw. beständig mit Vernichtung. Der Vergeltungstrieb ist bei dem Einzelnen stark entwickelt und verlangt die sofortige Sühne jeder persönlichen Verletzung; aber nur zu oft bleibt er dem stärkeren Gegner gegenüber unbefriedigt, scheitert jedes Verlangen nach Sühne an der Verborgenheit und der Unbekanntschaft des Täters und sieht sich der Rachetrieb genötigt, sich in ohnmächtiger Wut in sich selbst hineinzuwühlen.

Auf dem rein natürlichen Standpunkte stellen sich alle diese Hemmungen und Beeinträchtigungen der eigenen Triebe und Wünsche selbst mit als Schranken der Endlichkeit dar. Zum Naturzwang tritt der Kulturzwang, genauer der Zivilisationszwang, zur natürlichen Abhängigkeit von Krankheit, Alter, Unglücksfällen, Tod usw. die künstliche Abhängigkeit von den Menschen hinzu; und der Druck der sozialen Gemeinschaft lastet auf dem Freiheitsgefühle des Menschen oft noch stärker als alles Verhängnis der Naturgewalten. Denn das Leid, das die Menschen sich gegenseitig zufügen, trägt nicht so sehr den Stempel der Notwendigkeit und Unabwendbarkeit, wie das natürliche Leid; und zu alledem kommt hier der Neid des Schwächeren auf den Stärkeren, des niedriger auf den höher Gestellten, des Armen auf den Reichen, jenes spezifisch menschliche Gefühl, das alle Beziehungen der Individuen zu einander vergiftet und keine innerliche Befriedigung zustande kommen läßt.

Dies alles nun ändert sich mit einem Schlage, sobald der Mensch sich aus der Sphäre der Weltabhängigkeit zur religiösen Erhebung aufschwingt. Nun erscheint die soziale Ordnung als «gottgewollte» und verliert dadurch den Stachel der Bitterkeit. Das Gastrecht und Familienrecht, die persönliche Vergeltung, der Verkehr, die Sitte, alle werden unter göttlichen Schutz gestellt und erhalten dadurch eine alles überragende Wichtigkeit, daß sie durch den Willen Gottes sanktioniert erscheinen. Gott will, daß im Verkehr der Menschen untereinander gewisse äußere Formen innegehalten werden; in dieser Überzeugung befestigt sich die Sitte und wird zu einer die Mitglieder einer bestimmten sozialen Gruppe kennzeichnenden und zusammenschließenden Verhaltungsweise von

höchster kultureller Wichtigkeit. Gott will, daß die Menschen in Frieden und Eintracht miteinander leben; damit beginnt ein geheimnisvoller Bann den Willen aller derjenigen im Zaum zu halten, die sich in einem religiösen Verhältnisse zur Gottheit wissen. Gott verbietet, daß der Einzelne für sich Vergeltung übt und überträgt das Recht hierzu an den Willen der Gemeinschaft, dem der Einzelne sich zu beugen hat; damit tritt die Gemeinschaft überhaupt erst in den Kulturzustand ein und erweist sie sich als die übergreifende Macht über den ichsüchtigen Einzelwillen. Gott will auch den Beleidiger nicht straflos ausgehen lassen; er schaut ins Verborgene und wird den Verbrecher zur rechten Zeit mit seinem Zorne treffen; damit kann sich der Rachetrieb zufrieden geben und kommt auch der Schmerz des unerfüllten Begehrens zur Ruhe. Sogar der Unterschied von Hoch und Niedrig, von Stark und Schwach, von Reich und Arm ist ein von Gott bestimmter; mit dieser Einsicht erlischt das Gefühl des Neides, und der Mensch fügt sich williger in eine Ordnung, die Gott selbst auf Erden eingesetzt hat.

So wandeln sich die persönlichen Wünsche des Menschen, deren Befriedigung innerhalb der Gemeinschaft ihm unmittelbar versagt ist, in Willensäußerungen seiner Gottheit um, und das unbefriedigte Begehren hebt sich dadurch auf, daß seine Erfüllung der Gottheit anheimgestellt bzw. sein Gegenstand als ein von Gott bestimmter vorgestellt wird, dessen Willen der eigene Wille des Menschen sich unterordnet. Der Naturzwang und Zivilisationszwang wird zum Gotteszwang; dieser letztere aber verliert seinen Unlust erregenden Charakter und hört in dem Maße auf, Zwang zu sein, als der Mensch sich in seinem Willen eins mit seinem Gotte fühlt.

Aber nicht nur die Wünsche des Einzelnen, die seiner Selbstbehauptung innerhalb des Zwanges der Gemeinschaft dienen, erhalten im religiösen Verhältnis ihre Rechtfertigung und werden ihrer Schädlichkeit für die Gesamtheit entkleidet: auch die Gemeinschaft selbst sucht sich dadurch nach außen wie nach innen zu sichern, daß sie die Bedingungen ihrer Selbstbehauptung unmittelbar unter den Schutz der Gottheit stellt und diese als die Ursache ihres eigenen Daseins auffaßt. Überall, wo der Gesamtwille sich genötigt findet, den Willen der Einzelnen zu beschränken

und sich dienstbar zu machen, geschieht es dadurch, daß er seine höheren Zwecke als einen unmittelbaren Ausfluß der Gottheit hinstellt. So steht in Urzeiten das gesamte soziale Leben unter göttlicher Sanktion. Es gibt keine Handlung von Bedeutung, die nicht in der gedanklichen Rückbeziehung auf die ordnende und gebietende Macht der Gottheit vollzogen würde. Das religiöse Verhältnis umspannt alle Glieder einer Gemeinschaftsform in gleicher Weise, hebt die Einzelnen in die umfassendere Einheit der höheren Individualitätsstufe auf und äußert seine befreiende Kraft, indem es den ichsüchtigen Eigenwillen bricht, die Individuen mit dem Gefühle eines überindividuellen organischen Zusammenhanges erfüllt und sie dadurch willig macht für die Übernahme der objektiven Zwecke des Ganzen.

Selbstverständlich ist mit der Projektion der menschlichen Wünsche in die göttliche Sphäre und der Auffassung der sozialen Fesseln als göttlicher Gebote der Eudämonismus nicht schon wirklich überwunden und die Sittlichkeit ein für allemal gewährleistet. Erwachsen aus dem naiven Glückseligkeitstriebe der Menschen, behalten jene Wünsche auch als göttliche Bestimmungen ihren eudämonistischen Charakter zunächst noch bei und halten damit die ganze ursprüngliche Religion auf der Stufe der Natürlichkeit fest. Nur soviel ist sicher, daß der Eintritt des Menschen in ein religiöses Verhältnis und die Betrachtung seiner Verrichtungen im Lichte des Gottesglaubens das einzige Mittel war, um ihn vom Eudämonismus und damit vom Drucke der Natürlichkeit zu befreien, und zwar indem sie ihm den Weg wiesen, sich aus einem natürlichen in ein sittliches Wesen umzuwandeln. Ohne Bezugnahme auf die Gottheit hätte der Mensch niemals dazu gelangen können, sich durch andere als rein eudämonistische Gesichtspunkte bestimmen zu lassen, und hätte er zur Übernahme objektiver Zwecke nur durch egoistische Erwägungen veranlaßt werden können. Daß der Einzelne durch die Religion genötigt wurde, sein Verhalten zu seinesgleichen nicht mehr bloß nach subjektiven, sondern nach objektiven Gesichtspunkten zu regeln, sich nicht mehr bloß aus seinem eigenen, sondern gleichsam aus dem Willen der Gottheit heraus zu entscheiden und die eigene Glückseligkeit den Zwecken der letzteren hintanzustellen, damit war der

erste Schritt zur Versittlichung des menschlichen Willens eingeleitet.

Aus dem religiösen Verhältnis schöpfte der Mensch zum ersten Male den Gedanken einer Ordnung, die objektiv bedingt und ebenso allgemein wie bindend ist, den Gedanken einer sittlichen Weltordnung, die dazu da ist, von allen in der gleichen Weise befolgt und aufrecht erhalten zu werden. Hier trat ihm eine Macht entgegen, der gegenüber der menschliche Wille schlechthin ohnmächtig ist, eine Macht, die nicht vergänglich, sondern dauernd ist und nicht nur gebietet, sondern auch stark genug ist, die Erfüllung ihrer Gebote selbst dem entschiedensten Widerstande gegenüber durchzusetzen. In der Überzeugung, daß er sich selbst am besten stände, wenn er sich willig ihr unterordnete, lernte der Mensch, sich in Gehorsam einem höheren Zwecke beugen, der nicht unmittelbar sein eigener war, und in der Gewöhnung an solche Zwecke und der opferwilligen Hingabe des eigenen an den göttlichen Willen verlernte er auch, die Rücksicht auf das eigene Wohl zur entscheidenden Triebfeder seines Handelns zu machen. Je reiner das religiöse Verhältnis aufgefaßt wurde, desto mehr sank die ursprüngliche eudämonistische Erwägung, die zur ersten Anknüpfung eines solchen Verhältnisses den Anstoß gegeben hatte, zur Bedeutungslosigkeit für den Einzelnen herab: sie wurde gleichsam nur zum Schwungbrett, vermittelst dessen sich der Mensch von der natürlichen in die absolute Sphäre emporschwang; und während dieser natürliche Ursprung der Religion immer mehr vergessen wurde, erhielt auch die von ihr abhängige Sittlichkeit einen immer reineren Charakter.

Es konnte nicht ausbleiben, daß die Sittlichkeit, wie sie selbst ursprünglich durch die Religion ins Leben gerufen wurde, auch ihrerseits wiederum auf jene zurückwirkte und mit wachsender Erstarkung einen immer entschiedeneren Einfluß auf die vorstellungsmäßige Beschaffenheit des religiösen Verhältnisses ausübte. Die Veredlung und Erhöhung der sittlichen Auffassungsweise führte notwendig auch eine Vertiefung und Läuterung der religiösen Vorstellungswelt herbei; und vielleicht hat die Religion in dieser Hinsicht der Sittlichkeit nicht weniger zu verdanken, als die von jener ursprünglich ins Leben gerufene Sittlichkeit der Religion.

Nun liegt es schon in der Natur der religiösen Vorstellungswelt, daß sie sich langsamer und schwerfälliger entwickelt als die Welt der sittlichen Begriffe, zumal wo die Bedingungen einem kulturellen Aufschwunge günstig sind und die Fortgeschrittenheit des übrigen geistigen Zustandes auch die Sittlichkeit in den Fluß der Entwickelung hineingezogen hat. Damit muß aber notwendig ein Zustand eintreten, wo das sittliche Bewußtsein infolge seiner feineren Ausgestaltung seine Bewährung nicht mehr im religiösen Bewußtsein findet, wo der höhere Zustand der sittlichen Überzeugung denjenigen der Religion überragt, wo beide sich in ihrem wesentlichen Inhalte nicht nur nicht mehr decken, sondern sich geradezu widersprechen; und dann ist der Augenblick gekommen, wo das sittliche Bewußtsein sich entweder feindlich gegen das religiöse Bewußtsein kehrt und dieses gewaltsam zwingt, sich im Sinne der höheren sittlichen Ideale umzuwandeln, oder aber versucht, sich gänzlich von der religiösen Bevormundung loszulösen und sich, unabhängig von der Religion, als eine selbständige geistige Provinz zu konstituieren. Auf diesem Standpunkte war die griechische Geistesentwickelung zur Zeit des Sokrates angelangt; dies war der Zustand des gesamten Altertums kurz vor dem Emporkommen des christlichen Gedankens; auf diesem Standpunkte stehen wir heute, nachdem das Christentum, wie es scheint, alle Phasen seiner Entwickelung durchlaufen und die veränderte Weltanschauung einer neuen Zeit auch in sittlicher Beziehung einen radikalen Umschwung herbeigeführt hat. —

Es gibt also keine Religion ohne Sittlichkeit. Wie aber steht es umgekehrt: Ist Sittlichkeit möglich ohne Religion?

Die Erfahrung des modernen Menschen wird nicht zögern, diese Frage ohne weiteres zu bejahen. Ein Blick in unsere Zeit und Umgebung zeigt uns so deutliche Beispiele rechtschaffener, ja, sittlich hochstehender Menschen, die zur Religion, wie es scheint, in gar keinem inneren Verhältnis stehen, wofern sie nicht geradezu deren Gegner sind, daß es nicht angeht, das tatsächliche Vorhandensein von Sittlichkeit ohne religiöse Grundlage und außerhalb eines religiösen Verhältnisses zu leugnen. Da entsteht die Frage: Worauf beruht hier die Sittlichkeit? Was hebt in diesem Falle das Verhalten über den Standpunkt der bloßen Legalität, d. h. einer rein

äußerlichen Übereinstimmung mit dem Strafgesetzbuche und dem Pflichtgebote der Gesellschaft, in die Sphäre des Ethischen empor?

Sittliche Handlungen im eigentlichen Sinne entspringen, wie gesagt, nur aus sittlicher Gesinnung. Diese aber gründet sich, wie alle Gesinnung, auf bestimmte Vorstellungen sittlicher Art, d. h. auf solche Vorstellungen, welche das sittliche Verhalten als oberste Pflicht erscheinen lassen. Der religiöse Mensch hat ein solches vorstellungsmäßiges Motiv für seine Handlungsweisen in seiner Gottes- und Weltanschauung, im religiösen Verhältnis, das es ihm als Pflicht erscheinen läßt, den eigenen egoistischen Willen dem höheren Willen der Gottheit unterzuordnen und sich objektiven Zwecken zu widmen. Er würde mit sich selbst in Widerspruch geraten, wenn er dem egoistischen Willen in ihm nachgeben und sich damit nur wieder von neuem in die natürliche Sphäre herabziehen lassen würde, die zu überwinden, ja eben den Zweck des religiösen Verhältnisses bildet. Wo aber ist das Motiv für den religionslosen Menschen, auch außerhalb eines religiösen Verhältnisses sich sittlich zu betätigen?

Man erwidert, es liege dies in der Natur eines solchen Menschen, ohne daß er sich in der Vorstellung hierüber Rechenschaft gäbe. Allein damit ist die Frage doch nicht gelöst, wie er zu einer solchen Natur gelangt ist, da es doch in der Regel dem Menschen natürlicher zu sein scheint, seine eigenen Zwecke als diejenigen fremder Subjekte zu fördern. Gewiß gibt es Menschen, die gar nicht anders als sittlich handeln können, weil ihnen ein solches Handeln gleichsam zur zweiten Natur geworden ist und sie folglich gegen ihre eigene Natur handeln würden, wenn sie anders als sittlich handeln wollten. Allein daß sie eine solche Natur besitzen, die es ihnen ohne schwere innere Kämpfe ermöglicht, dem Pflichtgebote zu folgen, das ist doch nicht ihr eigenes Verdienst, sondern dasjenige ihrer Vorfahren, die selbst sich jene sittliche Gesinnung erst erwerben mußten, um diese als gesicherte Erbanlage ihren Nachkommen hinterlassen zu können. Jene Kämpfe gegen die eigene Natürlichkeit, die den glücklichen Enkeln erspart bleiben, sind von deren Vätern und Vorvätern im eigenen Busen durchgekämpft worden. Wenn bei ihnen aus diesem Widerstreite der verschiedenen Begehrungen der sittliche Wille schließlich als Sieger

hervorgegangen ist, so war es doch letzten Endes nur die Einsicht in die höhere Notwendigkeit des Sieges, was den Kampf nicht bloß entfesselte, sondern ihn auch zu einem guten Ende im Sinne des sittlichen Willens führte. Damit erscheint denn auch hier die sittliche Gesinnung als das Produkt einer allgemeinen Vorstellung und Weltanschauung, die den Willen motiviert, das Verhältnis der Triebe zueinander regelt und dem sittlichen Willen die Herrschaft über die entgegenstehenden Triebe vermittelt; und wenn man diese Beziehungen nur weit genug zurück verfolgt, so wird man auch in solchem Falle letzten Endes auf irgend einen religiösen Untergrund stoßen.

Wie aber wollen die Erben jener Gesinnung ihr Verhalten gegenüber denjenigen rechtfertigen, die nicht so glücklich sind, daß sie das Rechte schon von selbst vollführen? Können sie ein entsprechendes Verhalten auch von ihnen erwarten? Dürfen sie sich darüber beklagen, wenn deren Gesinnungsart mit der ihrigen nicht übereinstimmt, da nach dem Verluste des religiösen Glaubens außer dem bürgerlichen Gesetz und dem Ehrenkodex der Gesellschaft jede bindende Verpflichtung fehlt, um eine Übereinstimmung der Anschauungs- und Gefühlsweise zu verbürgen? Oder gibt es einen solchen allgemeinen Regulator der menschlichen Gesinnungen überhaupt nicht?

Es ist eine weit verbreitete Ansicht, alles Handeln, auch dasjenige der sog. sittlichen Persönlichkeit, entspringe letzten Endes aus der Ichsucht und sei irgendwie durch die Rücksicht auf das eigene Wohl bestimmt. Allein diese Ansicht, so gewöhnlich sie auch ist, widerspricht doch durchaus der psychologischen Erfahrung. Denn die Erfahrung zeigt, daß eine große Zahl unserer Handlungen, und oft gerade die entscheidenden und bedeutenden, ohne Reflexion auf die aus ihnen entspringende Lust resp. Unlust, rein auf Grund unserer inneren Natur, aus der bloßen charakterologischen Veranlagung heraus vollzogen werden. Irgend eine Vorstellung wirkt durch ihren Inhalt, der durchaus keine Beziehung auf Lust und Unlust zu enthalten braucht, als Motiv auf eine der in uns vorhandenen charakterologischen Triebfedern und löst dadurch die entsprechende Handlung aus. Solcher Art sind z. B. die instinktiven Handlungen, die Äußerungen der sozialen Instinkte, wie Liebe, Mitleid, Anhänglichkeit usw., oder man denke an den

Vergeltungstrieb. Diese alle entspringen jedenfalls nicht aus egoistischer Reflexion, ja, befinden sich zu dieser oft genug im schärfsten Widerspruche. Hierhin gehören weiterhin die Handlungen der Kinder und der Tiere. Könnte der Wille überhaupt nur durch egoistische Motive, durch die vorstellungsmäßige Beziehung auf die aus ihr entspringende Lust und Unlust in Tätigkeit versetzt werden, so könnte es bei jenen überhaupt nicht zu einem Handeln kommen, da sie ja über das gefühlsmäßige Resultat ihrer verschiedenen Verhaltungsweisen gar keine Erfahrungen besitzen. Allerdings kann auf einem höheren Standpunkte der Reflexion die egoistische Erwägung zu der sonstigen Motivation hinzutreten, sie verstärken oder ihr eine neue Richtung geben. Allein sie ursprünglich auslösen kann sie nicht, und am wenigsten kann sie die einzige Art sein, wie Handlungen durch uns zustande kommen. Denn Lust und Unlust sind gar keine ursprünglichen Bestimmungen unseres Seelenlebens, sondern Ergebnisse ihnen vorangegangener Betätigungen unseres Willens, können daher auch niemals unmittelbar zu Ursachen der Willensbetätigungen werden. Indem ich handle, erfahre ich entweder Lust oder Unlust, je nachdem ob mein Wille das Ziel seiner Betätigung, die Verwirklichung des ihn bestimmenden Vorstellungsinhalts, erreicht oder nicht, in seinem Streben erfolgreich ist oder eine Hemmung erleidet. Folglich können auch jene Gefühle, die als solche das Spätere, aber nicht das Frühere des Willens sind, den letzteren nicht motivieren.

Hiernach ist es also nichts weniger als eine Verwechselung von Ursache und Wirkung, wenn der Eudämonist behauptet, daß es lediglich ein egoistisches, durch Lust und Unlust bestimmtes Handeln gäbe. Weil Lust und Unlust mit allen unseren Handlungen in verschiedenem Grade verbunden sind, so schließt er, daß sie die betreffenden Handlungen auch verursacht hätten. Allein gerade der unbefangene, naive Mensch handelt niemals nach diesen Gesichtspunkten, sondern rein impulsiv, wie es seine unmittelbare charakterologische Naturanlage ihm vorschreibt. Erst der zur Reflexion erwachte Mensch, der die Erfahrung der Lust und Unlust als Folgeerscheinungen seiner Handlungen gemacht hat, räumt diesen einen bestimmenden Einfluß auf sein Handeln

ein, ja, macht sie wohl gar ausdrücklich zum entscheidenden Bestimmungsgrunde seines Handelns. Aber auch dann muß er oft genug erleben, daß die wirkliche Entscheidung seines Willens ganz anders ausfällt, als wie sie es auf Grund der eudämonistischen Reflexion hätte tun sollen, und daß auch die Lust, die er sich von einer bestimmten Handlung versprach, mit dem gefühlsmäßigen Resultate dieser Handlung in keiner Weise übereinstimmt. Dies beweist, daß die bewußte Vorstellung keineswegs das allein entscheidende Moment des Motivationsprozesses bildet, daß der letztere sich zum Teil ganz unabhängig von den Vorstellungen abspielt, die sich jemand über die eudämonistischen Folgen seines Handelns macht, und daß erst ein rein auf die persönliche Glückseligkeit gerichteter Wille als herrschender in einem Menschen vorhanden, der Mensch mithin erst zu einem vollständigen Egoisten verhärtet sein muß, bevor die eudämonistischen Motive jedesmal den Ausschlag geben.

Aber nicht nur beruht die Ansicht, daß alle menschlichen Handlungen notwendig eudämonistisch und egoistisch sind, auf einer Verwechselung von Ursache und Wirkung, der Lust bzw. Unlust, die einer jeden Willenshandlung folgen, mit dem auslösenden Motiv dieser Handlung, sondern es liegt ihr auch die weitere Verwechselung des bloß logischen mit einem realen Ich zu Grunde. Gewiß sind alle bewußt-menschlichen Handlungen «egoistisch» in dem Sinne, daß sie auf die Vorstellung eines Ich bezogen und insofern durch ein Ich bedingt sind. Allein damit ist nicht gesagt, daß sie auch durch ein Ich verursacht sind oder daß das vorgestellte Ich zugleich der Produzent der Handlung ist, von dem diese Handlung, als von ihrem tragenden Subjekte, ausgeht. Das logische Ich in dem Satze: «Ich handle» braucht nicht notwendig zugleich ein reales Subjekt zu sein, und die Tatsache, daß alle bewußt-menschlichen Handlungen von der Vorstellung des «Ich» begleitet sind, beweist nichts dafür, daß sie nur durch die Rücksicht auf dieses Ich und sein subjektives Wohl zustande gekommen sind. Mit andern Worten: der allein unmittelbar gewisse logische oder psychologische Sinn des Begriffes «egoistisch» ist von dem ethischen Sinne dieses Wortes ganz und gar verschieden. Ist aber dies der Fall, dann ist eine wahre Sittlichkeit nicht bloß

möglich, was der Eudämonist bestreitet, sondern dieser selbst ist im Grunde besser, als er sich stellt, ja, als er dies in seiner eigenen Vorstellung ist, indem ein großer Teil seiner Handlungen sich möglicher Weise unabhängig von seinem eudämonistischen Bewußtsein, ja, im Gegensatze zu diesem abspielt. Dann stehen wir aber wieder vor der Frage, wodurch ein derartiges Verhältnis der charakterologischen Triebe in ihm bedingt ist, daß ein Zusammenleben mit ihm möglich ist, und welche Bürgschaft er uns bietet, daß wir uns von ihm keines Schlimmen zu versehen haben.

Vom Standpunkte des Eudämonismus aus ist es jedenfalls nicht möglich, eine sittliche Gesinnung und damit echte Moral zu begründen. Denn jener ist der praktische Standpunkt des einzelnen Ich, das sich damit für absolut erklärt. Das Ich zu überwinden und das Subjekt in den Stand zu setzen, sich ohne Widerspruch mit sich selbst im Sinne objektiver Zwecke zu entscheiden, das ist ja aber gerade der Sinn der Sittlichkeit. Darum hilft es dem Einzelnen auch nichts, durch eudämonistische Erwägungen eine Brücke zu den übrigen Individuen hinüberzuschlagen und, wie Spinoza, die Beförderung des Wohls der anderen mit unter die Bedingungen der eigenen Glückseligkeit zu beziehen. Denn der Eudämonismus bleibt gleich außersittlich, einerlei ob er als Individual- oder als Sozialeudämonismus aufgefaßt wird, solange die letzte Entscheidung für das Handeln des Individuums in egoistischen Erwägungen gesucht wird. Wird aber mit der Leugnung der Selbständigkeit des Ich dem Egoismus der Boden unteraus gezogen und das Handeln im Interesse objektiver Zwecke auf außeregoistische Gründe gestützt, dann führt dies konsequenter Weise zu einer religiösen Weltanschauung zurück, von welcher die Sittlichkeit ja gerade unabhängig zu sein behauptet.

Kein Zweifel: einem praktischen Standpunkte, der sich aus dem religiösen Verhältnisse losgelöst hat, bleibt nichts anderes übrig, als in Eudämonismus und Egoismus umzuschlagen; so aber verzichtet er auf sittlichen Charakter. Die religionslose Moral hört damit notwendig auf, Moral zu sein, es sei denn, daß sie sich auf gewisse allgemeine Vernunftprinzipien an Stelle der früheren Gottheit stützt. Indessen ist hierzu einerseits nicht Jedermann imstande, sondern ist dies höchstens nur das Vorrecht einiger weniger,

besonders hoch gearteter Geister, und dann vermögen derartige Prinzipien einen Ersatz für die religiöse Vorstellungswelt auch nur insoweit zu bieten, als sie fähig sind, einen praktischen Einfluß auf das Handeln auszuüben. Dazu müssen sie aber, selbst schon einen religiösen Charakter haben und können alsdann nichts für eine religionslose Moral beweisen. Was in unserer Zeit sich zu einer derartigen religionslosen Moral bekennt, das schöpft seinen sittlichen Enthusiasmus zumeist auch gar nicht aus den vorgeblichen allgemeinen Vernunftprinzipien, sondern ganz einfach aus der anererbten und anerzogenen sittlichen Gesinnung, die ihren wahren Ursprung im religiösen Verhältnisse der Vorfahren hat, nur daß dies den Verfechtern jener Art von Sittlichkeit in der Regel nicht bewußt ist. Für die große Masse sinkt mit dem Verluste des religiösen Glaubens die Moral ganz von selbst auf den Standpunkt der bloßen Pseudomoral hinunter, die zwar äußerlich eine gewisse Ähnlichkeit mit der echten Moral besitzt, sich indes von dieser prinzipiell durch den Mangel einer sittlichen Gesinnung unterscheidet. Der Vertreter eines solchen Standpunktes handelt sittlich nicht aus irgendwelcher begründeten Überzeugung von dem objektiven höheren Werte des Guten, sondern für ihn ist auch das sittliche Verhalten nur ein Mittel, um sich dadurch einen persönlichen Vorteil zu verschaffen. Damit handelt er aber in Wahrheit überhaupt nicht sittlich, sondern täuscht er nur den Schein einer sittlichen Handlung vor. Seine Handlungsweise bietet daher auch keine Gewähr, daß er sich nicht bei der nächsten gleichartigen Gelegenheit in entgegengesetztem Sinne entscheiden werde, sobald sein eigener Vorteil dies erfordert.

Es ist daher auch die größte Selbsttäuschung der Sozialisten, zu meinen, nach der gänzlichen Abschaffung jeder Art von Religion werde der Einzelne noch bereit und imstande sein, sich bedingungslos für die Masse aufzuopfern und sein eigenes Wohl demjenigen der anderen unterzuordnen, ja, der bloße Glaube an das allgemeine Wohl könne am Ende gar die Religion ersetzen. Denn ohne religiösen Glauben, d. h. ohne einen Glauben, der über die unmittelbare erfahrungsmäßig gegebene Wirklicheit hinausgeht, hat der Einzelne durchaus keinen anderen Grund, das Wohl der Masse zu erstreben, als weil ihm dies selber Vorteil einbringt. Von dem

Augenblicke an, wo das Opfer für die Gesamtheit ihm größer erscheint als der Nutzen, den er von ihr gewinnt, kann er vom Standpunkte der religionslosen Moral aus konsequenter Weise gar nicht anders, als der Gesamtheit seinen Dienst aufkündigen. Mag auf Grund der anererbten sittlichen Gesinnung die Aussicht auf ein allgemeines Wohl gegenwärtig noch die soziale Begeisterung entflammen und die Einzelnen zu persönlichen Opfern im Interesse der Gesamtheit anspornen: sobald das Ziel des «Zukunftsstaates» erreicht wäre, müßte in einer religionslosen Gesellschaft, die nur von eudämonistischen Gesichtspunkten geleitet würde, infolge des allmählichen Absterbens der sittlichen Gesinnung und der unausbleiblichen Enttäuschung über das erlangte «Glück» der egoistische Wille ganz von selbst die Herrschaft über die sozialen Triebe an sich reißen und damit zu einer anarchischen Auflösung der sozialistischen Gemeinschaftsordnung führen.

Schon heute ist bei der fortschreitenden Zersetzung der bisherigen Formen der Religion ein solcher schäbiger Nützlichkeitsstandpunkt, der alles nach dem eigenen Vorteil bemißt, viel verbreiteter, als man gemeinhin annimmt, und zieht unsere ganze hochgepriesene Kultur auf den Standpunkt eines widerlichen Krämergeistes und eines ideallosen Utilitarismus herunter. Die materielle Zivilisation, die unser Zeitalter charakterisiert, baut sich rein auf egoistischen Erwägungen auf, und der Staat, weit entfernt, der Ichsucht als Prinzip entgegenzuwirken, befördert diese selbst durch seine rücksichtslose Politik der eigenen Macht und Größe und trägt durch den Parlamentarismus und den durch ihn entfesselten Interessenschacher dazu bei, die Seele jedes Einzelnen noch mehr zu vergiften. Was heute noch an echter Sittlichkeit existiert, das ist, sofern es nicht selbst auf religiöser Grundlage ruht, nur ein stehen gebliebener Rest einer verloren gegangenen religiösen Sittlichkeit. Unsere Sittlichkeit ist mithin bloß ererbte Sittlichkeit, d. h. wir handeln sittlich nicht aus irgend einem sittlichen Grunde, weil wir dies für unsere eigentliche Bestimmung ansehen, sondern weil unsere Vorfahren auf Grund ihrer religiösen Weltanschauung eine derartige Sittlichkeit aus sich erzeugt haben.

Unsere moderne Sittlichkeit schwebt mithin in der Luft. Anstatt in der inneren Notwendigkeit unseres eigenen geistigen Selbst zu

wurzeln, hat sie ihren einzigen Grund und Boden in der zufälligen Organisation unseres Gehirns, in den materiellen Anlagen oder Prädispositionen, die unsere Vorfahren auf uns übertragen haben. Das Goethesche: «Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen» scheint für uns bedeutungslos. Wir tun nichts, die ererbte Anlage zur Sittlichkeit durch bewußte Einordnung in eine entsprechende ideale Weltanschauung zu unterbauen, ihr einen neuen Halt zu geben und sie dadurch erst ganz zu unserm Eigentum zu machen. Unsere «Gebildeten» sind in ihrem Haschen nach äußeren Vorteilen und persönlicher Glückseligkeit aller wahrhaft philosophischen Denkungsart so sehr entfremdet, daß sie zur Spekulation überhaupt kein Verhältnis haben. Sie blicken zu Darwins und seiner Jünger unphilosophischer Bekämpfung einer teleologischen Weltanschauung mit derselben Gläubigkeit empor, wie der katholische Christ zu seinen Heiligen, und wundern sich dabei, daß die von ihnen vertretenen «liberalen Ideen» täglich mehr und mehr an Boden verlieren und die Masse sich lieber der roten Fahne des Sozialismus anschließt, der aus seinem praktischen Materialismus wenigstens kein Hehl macht und sich ungeheuchelt zum reinsten Eudämonismus bekennt. Unsere Jugend pfeift mit Nietzsche auf alle Sittlichkeit, weil die bisherige religiöse Weltanschauung ihre Motivationskraft für sie eingebüßt hat und man nicht imstande ist, ihr eine bessere Begründung des ethischen Verhaltens zu liefern; und wer für die Sittlichkeit als solche überhaupt noch ein Interesse hat, der läßt sie in den Bemühungen um eine «ethische Kultur» eines langsamen, aber anständigen bürgerlichen Todes sterben. Denn auf nichts anderes können alle Bemühungen hinauslaufen, die Ethik unabhängig von der Religion zu machen, falls sie eine mehr als interimistische und provisorische Bedeutung, nämlich bis zur Neubegründung eines religiösen Glaubens, für sich in Anspruch nehmen. Gewiß sind ja allgemeine Menschenliebe und Humanität sehr schöne Dinge, nur schade, daß man sie außerhalb eines religiösen Verhältnisses Niemandem annehmbar machen kann, der sie nicht schon besitzt, es sei denn durch eudämonistische Erwägungen, worauf denn auch die «ethische Kultur» verblümter oder unverblümter Weise schließlich stets hinausläuft. Nach alledem ist die Besorgnis, womit viele

die fortschreitende Zersetzung des religiösen Glaubens verfolgen, aus ethischem Gesichtspunkte nur zu wohl begründet. Schon Fichte hat dies Zeitalter mit seiner Gleichgültigkeit gegen alle spekulative Wahrheit, seinem Pochen auf den gesunden Menschenverstand, seiner Klugheitsmoral, seinem Subjektivismus und seiner Ichsucht dasjenige der «vollendeten Sündhaftigkeit» genannt, und es ist seither nicht besser, sondern nur noch tausend Mal schlimmer geworden.

Die Frage, ob es eine Sittlichkeit gibt ohne Religion, muß hiernach prinzipiell verneint werden. Es kann wohl in Zeiten des Verfalls der positiven Religionen, oder wenn der Glaube an die überlieferte religiöse Weltanschauung in weiten Kreisen erschüttert ist, die Sittlichkeit sich auch außerhalb eines religiösen Verhältnisses noch einige Generationen hindurch behaupten und ein selbständiges Dasein für sich führen. Allein dies ist alsdann ein abnormer Zustand, der nur solange anhält, als die Sittlichkeit aus der Religion, von der sie sich abgelöst hat, noch ihre wesentlichsten Bestimmungen schöpft, wennschon die Begründung der Sittlichkeit aus dem bisherigen religiösen Bewußtsein für sie ihre Beweiskraft eingebüßt hat. Es kann auch selbst einen entschiedenen Enthusiasmus für sittliche Ideale, wie Vaterland, Freiheit, Liebe, Ehre, Menschheit usw., bei gänzlicher Beziehungslosigkeit zum religiösen Glauben geben, indessen nur als einen zufälligen Gefühlszustand infolge einer unbewußten religiösen Erbschaft, ohne die Grundlage einer dauernden entsprechenden Gesinnung, aus dem er als notwendige Äußerung entspringt, ohne ein lebendiges Bewußtsein seiner inneren Notwendigkeit und daher auch ohne Gewähr seiner praktischen Betätigungsweise. Was sonst außerhalb eines religiösen Verhältnisses als Sittlichkeit erscheint, ist im Grunde bloße Legalität, eine äußerliche konventionelle Übereinstimmung mit der herrschenden Sitte und praktischen Gewohnheit und darf schon deshalb nicht allzu hoch eingeschätzt werden, weil es gänzlich der innerlichen Hingabe an das Pflichtgebot und damit der sittlichen Gesinnung ermangelt. Tatsächlich sind die Zeiten des religiösen Verfalls, wie die geschichtliche Erfahrung zeigt, zugleich auch solche, in denen das sittliche Bewußtsein eines Volkes sinkt; wie aber erst, wenn das von allen religiösen

Verpflichtungen losgesprochene Individuum, wie in der Gegenwart, sich geradezu gegen die Sittlichkeit kehrt, wenn der Mensch aus seinem bisher verheimlichten Egoismus kein Hehl mehr macht und es sich ausdrücklich zur Ehre anrechnet, über seine Triebe und Begehrungen souverän zu schalten? —

Der Mensch will glücklich sein, aber sein Wille gehorcht ihm nicht und schleudert ihn um so sicherer auf die Sandbank der völligen Entleerung an allem positiven Lebensinhalt, je heftiger er das Glück begehrt und je konsequenter er den egoistischen Zielen nachstrebt. Der Mensch kommt zur Einsicht, daß das stärkste Hemmnis seines egoistischen Strebens nicht draußen in der Welt der Dinge, sondern drinnen in seiner eigenen Brust, in der Natur seines Willens selbst zu suchen ist und daß die wahre Naturabhängigkeit, wovon er loszukommen wünscht, eben nichts anderes ist als der Wille zum Glück. Frei kann er folglich nur dadurch werden, daß er sich von diesem Willen losmacht, daß er aufhört, nur sein Glück zu wollen. Alles kommt für ihn darauf an, den natürlichen egoistischen Willen, der als solcher selbst ein unvernünftiger Wille ist, in einen vernünftigen d. h. sittlichen, umzuwandeln, die subjektiven mit objektiven Strebenszielen zu vertauschen und den wesentlichen Zweck des Daseins nicht mehr in der Erreichung irgendwelcher persönlichen Glückseligkeit, sondern vielmehr in der Verwirklichung objektiver überichlicher Zwecke zu erkennen. Wie aber soll der Mensch zur Anerkennung solcher objektiven Zwecke kommen ohne den Glauben an einen objektiven Wert derselben? und was anders kann ihm diesen objektiven Wert verbürgen als der Glaube an ein Sein, in welchem alle Subjektivität und Relativität verschwindet? Ein Wert setzt immer einen Zweck voraus, in Beziehung worauf jener Wert ein Wert ist; Zwecke aber sind ohne einen Willen nicht denkbar, der sie gesetzt und ihre Verwirklichung sich vorgesetzt hat. Ein objektiver Zweck hat folglich einen objektiven Willen zur Voraussetzung, und dieser muß zugleich ein absoluter sein, wenn die Erstrebung jenes Zweckes für den Menschen absolut verbindlich sein soll.

Was wir als Gefühl der Abhängigkeit des Menschen bezeichnet haben, wodurch die religiösen Funktionen in ihm ausgelöst

werden, das ist im Grunde nichts anderes als das Bewußtsein der unvernünftigen Natur des Daseins. Von dieser ist eine Erlösung, wie gesagt, nur dadurch möglich, daß die natürliche Wirklichkeit als abhängig von einem übergeordneten Wesen aufgefaßt wird, welches mithin jene Unvernunft bezweckt hat. Nun ist der eudämonistische Eigenwille das Unvernünftigste was sich denken läßt. Also muß der Mensch, um von der Naturabhängigkeit befreit zu werden, vor allem die Überwindung jenes Willens anstreben. Dies aber kann nur so geschehen, daß er den eigenen unvernünftigen Willen als dienendes Glied in das objektive System der Zwecke einordnet, wodurch auch die sonstige Wirklichkeit bestimmt ist.

Hier weist die Ethik über sich hinaus auf die Religion. Sie kann die Erstrebung solcher objektiven Zwecke dem Menschen wohl als Ziel hinstellen, um diesen von seinem egoistischen Willen und damit von der Weltabhängigkeit frei zu machen; allein sie ist von sich aus nicht imstande, deren Anerkennung herbeizuführen. Sie kann wohl sagen: Wenn du von der Illusion des Glückseligkeitstriebes frei zu werden, wenn du die Unvernunft des Daseins zu überwinden wünschest, so mußt du dir objektive Zwecke vorsetzen; sie kann auch diese letzteren genauer bestimmen. Allein die innerlich notwendige Beziehung zwischen diesen Zwecken und der Persönlichkeit des Individuums, kraft welcher das letztere gezwungen ist, wenn es nicht mit sich selbst in Widerspruch geraten will, jene Zwecke zu den seinigen zu machen, die vermag die Ethik als solche nicht herzustellen. Die Ethik vermag von sich aus nicht zu zeigen, daß jene Zwecke nicht selbst wieder nur einen subjektiven, sondern vielmehr einen objektiven und absoluten Wert und damit zugleich auch für das Individuum eine absolute Verbindlichkeit besitzen. Dies erfährt der Mensch erst durch die religiöse Weltanschauung und wird ihm zur praktischen Gewißheit nur, indem er in ein religiöses Verhältnis eintritt. Denn nur die Anerkennung jener Zwecke als göttlicher Gebote und damit die Anerkennung eines Gottes selbst, der das Recht hat, solche Gebote aufzustellen, und die Macht, ihre Erfüllung durchzusetzen, bricht den Widerstand des egoistischen Willens und vermittelt dem Menschen die erstrebte Freiheit, indem er sich Gott zur Seite stellt und mit dessen Hilfe den Kampf gegen

die Natürlichkeit aufnimmt. Erst innerhalb eines religiösen Verhältnisses werden die ethischen Vorschriften zu praktischen Lebensmächten und gewinnt der Mensch die Kraft, sich jene nicht nur einzuverleiben und nach ihnen seinen Willen umzubilden, sondern auch ihre stete Verwirklichung sich selbst zur Pflicht zu machen und danach auch tatsächlich zu handeln. Darum ist nur die Religion imstande, wahre Sittlichkeit im Sinne eines unegoistischen und überegoistischen Handelns aus der entsprechenden Gesinnung heraus zu erzeugen, und nur erst als Moment eines religiösen Verhältnisses gewinnt das sittliche Verhalten des Menschen zu seinesgleichen diejenige zwingende Notwendigkeit und Unverbrüchlichkeit, ohne welche es ein mehr oder minder zufälliges Verhalten aus Willkür oder Laune darstellt.

## III

## DIE ERLÖSUNG VOM ÜBEL UND DER SCHULD

Wir haben bisher die Bedingungen ins Auge gefaßt, welche die Auslösung religiöser Funktionen herbeiführen und damit ein religiöses Bewußtsein begründen. Wir fanden sie in der Welt oder der Natürlichkeit, d. h. in der Gesamtheit aller derjenigen natürlichen Bestimmungen, welche den Charakter des Menschen als Naturwesen ausmachen und ihn damit in die Abhängigkeit von der allgemeinen Naturkausalität verstricken. Diese Abhängigkeit des Menschen von der Welt pflegt, wenn sie sich im Bewußtsein reflektiert, vom Standpunkte des nach Glückseligkeit strebenden Willens aus unter dem Begriffe des Übels zusammengefaßt zu werden. Das Übel ist mithin ein doppeltes: ein rein natürliches, welches darin besteht, daß der Mensch, als Naturwesen, dem allgemeinen Naturzwang unterworfen ist, dessen Unvernunft er als Geistwesen durchschaut, und ein zivilisatorisches, sofern er mit dem Verlassen des Naturzustandes durch die Bedingungen eines höheren Gemeinschaftslebens eingeschränkt wird. Der Mensch überwindet, wie gesagt, das Übel dadurch, daß er sich auf seine geistige Wesenheit besinnt, die Natur

mitsamt der Zivilisation als ein Produkt und ein Gebiet betrachtet, das selbst durch eine höhere zwecksuchende Macht bedingt ist, und sich mit seiner ganzen Persönlichkeit der Bestimmung durch die letztere hingibt. Indem der Mensch nichts anderes will, wie Gott, Gott aber die Weltabhängigkeit des Menschen will, will auch zugleich der Mensch die Hemmungen über sich ergehen lassen, die aus seiner natürlichen Bedingtheit entspringen.

Selbstverständlich wird auf diese Weise das Übel nicht wirklich aufgehoben. Der Mensch empfindet auch nach dem Eintritt in das religiöse Verhältnis die Weltabhängigkeit realiter in der gleichen Stärke, wie vorher außerhalb desselben. Aber — und das ist der fundamentale Unterschied — er empfindet sie nicht mehr als einen Widerspruch in seinem eigentlichen Wesen selbst, als Vernichtung seines Daseinszweckes, der gegenüber ihm nur übrig bleibt, sein Leben überhaupt für verfehlt zu halten. Wenn die Befriedigung seines Glückseligkeitsstrebens ihm auch versagt ist, wenn der Mensch auch realiter der Natur unterworfen und dem Übel preisgegeben bleibt, er fühlt sich doch dadurch idealiter von ihm erlöst, daß er den Schwerpunkt seines Daseins in seine geistige Wesenheit hineinverlegt und diese als die Kraft begreift, sich selbst zum Herren über die Natur zu machen. Denn nur solange vermag ihm die Welt etwas anzuhaben und das Bewußtsein des Übels, von dem er sich rings bedroht sieht, ihn herabzudrücken, als er die Behauptung seiner Natürlichkeit für den wahren Zweck seines Lebens ansieht. In dem Augenblicke, wo er die Nichtigkeit dieses Zweckes durchschaut, wo er auch den egoistischen Willen mit unter die Naturbedingtheit seines Wesens, unter die unvernünftigen Bestimmungen der Wirklichkeit und damit als ein Nichtseinsollendes begreift, weiß der Mensch sich auch vom Übel erlöst; denn dieses ist ein solches doch eben nur im Hinblick auf den eudämonistischen Eigenwillen.

Die Erlösung des Menschen vom Übel besteht demnach in der Erlösung vom egoistischen Eudämonismus. Sie ist zwar nur eine ideale Erlösung, sofern die Weltschranken als reale nach wie vor bestehen bleiben, sie ist eine Umwandlung der Gesinnung des Menschen, der damit aufhört, die Beschränkungen seines glücks-

hungrigen Eigenwillens als solche seines objektiven Wesens anzusehen, aber sie ist doch insofern eine wahre Erlösung, als es eben jene Ansicht ist, die dem Menschen das Übel unerträglich erscheinen läßt. Die ideale Erlösung vom Übel, wie die Religion sie bietet, ist genau in dem gleichen Sinne eine Erlösung zu nennen, wie die Befreiung des Menschen von einer unbegründeten Furcht, wie der Übergang des Wilden vom Grauen und Entsetzen, das er gegenüber den Erzeugnissen der modernen Technik empfindet, zu freudiger Bewunderung und Anerkennung, sobald er deren Zweck und Zusammensetzung durchschaut hat, oder aber wie das willige Sichschicken in drückende und widrige Verhältnisse, deren Vernünftigkeit und Notwendigkeit man sich klar gemacht hat; man denke etwa an das Militärverhältnis, das für denjenigen aufhört, als bloßer Druck empfunden zu werden, der es nicht als einen unvernünftigen brutalen Zwang, sondern als vernünftige Notwendigkeit im Interesse des staatlichen, nationalen und kulturellen Heils erkannt hat. Nur das ganz Unvernünftige, Zufällige und Sinnlose wird vom Menschen als ein unerträglicher Eingriff in seine persönliche Freiheit empfunden. Der als vernünftig erkannten Notwendigkeit ist damit auch der Stachel abgebrochen. So fühlt der Mensch sich auch von der Unlust des nichtbefriedigten eudämonistischen Eigenwillens erlöst, sobald er aufhört, auf dessen Befriedigung zu pochen, sobald er sich daran gewöhnt, auch die persönliche Eingeschränktheit als notwendiges Moment im Zusammenhange eines höheren vernünftigen Ganzen anzusehen. Es ist dies keine Veränderung in der Sache selbst, sondern nur in der subjektiven Stellungnahme des Menschen zu ihr. Es ist kein äußerlich-natürlicher, sondern ein innerlich-geistiger Vorgang, aber er hat für das Subjekt die gleiche Bedeutung, als ob sich die Dinge selbst verändert hätten.

Der Mensch erhebt sich zu Gott um seiner selbst willen, und er vertauscht den subjektiven Lebenszweck mit einem objektiven Zweck um Gottes willen. Diese innerliche Umwandlung des natürlichen, d. h. des unvernünftigen eudämonistischen Eigenwillens in einen vernünftigen sittlichen Willen ist die Erlösung. Mit ihr hat der Mensch aufgehört, ein bloß natürlicher zu sein, und ist er zu einem geistlichen geworden. Denn geistlich heißt

der Mensch, sofern er, als Geist, die Unvernunft oder die Natürlichkeit seines Wesens überwunden und sich damit seiner geistigen Natur gemäß gemacht hat. Der Mensch ist Geist im religiösen Sinne, der begreift, daß der objektive Zweck seines Daseins nicht in der Befriedigung seiner unmittelbaren selbstischen Triebe liegt; denn darin hat er nichts vor dem Tiere voraus. Der geistige Mensch ist der sittliche Mensch, sofern er seine geistige Wesenheit in der Beförderung objektiv vernünftiger Zwecke betätigt, und er ist zugleich der religiöse Mensch, sofern er diese Zwecke als Zwecke Gottes auffaßt und ihre Verwirklichung im Namen Gottes innerhalb eines religiösen Verhältnisses anstrebt. So ist die Religion die Bedingung der Sittlichkeit, die Sittlichkeit aber ihrerseits die Bedingung der Erlösung, und zwar jener idealen Erlösung vom Übel, zu welcher nur der Mensch auf Grund seiner geistigen Entwickelungsstufe befähigt ist. Der erlöste Mensch fühlt sich innerlich mit Gott vereinigt, weil die objektiven Zwecke, die er zu den seinigen gemacht hat, von ihm als Zwecke Gottes empfunden werden und er folglich als sittlicher Mensch nichts anderes will, wie Gott, und er fühlt sich dadurch über die Weltendlichkeit hinausgehoben, daß sein eigener Wille mit dem Willen Gottes eins geworden ist.

Aber freilich fühlt er sich auch nur solange mit Gott vereinigt, als er diese Einheit in der Sittlichkeit bewährt, oder als der sittliche Wille in ihm die Herrschaft über die sonstigen Triebe und Begehrungen ausübt. In dem Augenblicke, wo er als sittlicher Mensch strauchelt, wo sich das Verhältnis der Triebe in ihm zu Ungunsten des sittlichen Willens verändert, fühlt der Mensch das innerliche Band zwischen sich und Gott zerrissen und sieht er sich wieder in die natürliche Sphäre hinabgezogen. Hat also der Mensch einmal die Sittlichkeit als seine eigentliche Aufgabe und als die Betätigung derjenigen Seite seines Wesens erkannt, die er genötigt ist, der natürlichen Seite dieses Wesens gegenüber als die höhere, ja, als die eigentliche und wahre anzusehen, so muß er nun, gerade umgekehrt wie vorher, in einem jeden derartigen Unterliegen seiner Sittlichkeit gegenüber seiner Natürlichkeit notwendig eine Verfehlung seines Daseinszweckes, eine Vernichtung seines eigentlichen geistigen Selbst erkennen. Denn die Behauptung dieses Selbst be-

stand für ihn ja eben nur darin, daß er sich Gott gegenüber verpflichtete und mit dessen Hülfe die natürlichen Strebungen bekämpfte. Dabei empfing er alle Kraft aus dem Bewußtsein, der Diener eines Herrn zu sein, vor welchem alle Macht der Natur ins Nichts zurücksinkt. Daß er sich von seinen natürlichen Begehrungen sozusagen überrumpeln ließ und sein eigenes zufälliges vermeintliches Wohl dem objektiven göttlichen Zwecke voranstellte, das erscheint ihm nun notwendig als ein Treubruch, als ein Verrat seines rechtmäßigen Herrn, als ein schmählicher Überlauf zu dessen Gegner. Der Mensch hat seine Verpflichtung als Geistwesen nicht erfüllt; und diese nicht eingegangene Verpflichtung stellt sich ihm vom sittlichen Standpunkte aus dar als S c h u l d.

Die Schuld ist die Folge eines selbstischen Begehrens, das sich der Herrschaft des sittlichen Willens zu entziehen und sich gegen diesen Willen durchzusetzen gewußt hat. So gehört sie selbst mit zu den Folgen der Weltabhängigkeit und ist nichts anderes als die Art und Weise, wie die Abhängigkeit von der Welt sich im religiös-sittlichen Bewußtsein des Menschen spiegelt. Die Schuld ist daher auch, psychologisch angesehen, später als das Übel. Denn dieses beruht auf der Nichtbefriedigung des bloßen natürlichen Glückseligkeitstriebes, den jeder Mensch als ein Erbteil seiner Vorfahren schon ursprünglich mit auf die Welt bringt. Von Schuld hingegen kann erst die Rede sein, wo ein religiössittliches Bewußtsein sich bereits entwickelt hat und so in sich erstarkt ist, um die Verwirklichung der göttlichen Willensziele als das Höhere gegenüber dem eudämonistischen Eigenwillen zu ergreifen. Das Übel empfindet auch das Tier, denn auch dieses sieht sich oft genug in seinem Streben gehemmt und dem Leiden preisgegeben. Zur Empfindung der Schuld jedoch ist allein der Mensch befähigt, weil das Schuldgefühl nur zustande kommt, wo ein Individuum seiner höheren Verpflichtungen sich bewußt ist und trotzdem in entgegengesetztem Sinne handelt. Darum ist auch das Schuldgefühl in gewissem Sinne viel brennender, als es die bloße Empfindung des Übels nur irgend sein kann. Denn das unmittelbare Gefühl der Weltabhängigkeit, wie es durch das Bewußtsein der Schwäche und Hinfälligkeit des eigenen Willens gegenüber den Verlockungen der Natur zustande kommt, er-

scheint bei der Schuld noch verschärft durch das hinzutretende Bewußtsein, die Einheit mit Gott verloren zu haben. Vorher genoß der Mensch dies Bewußtsein der Einheit und fühlte er sich dadurch idealiter über die Weltabhängigkeit und das mit ihr verbundene Übel hinausgehoben. Jetzt sieht er sich nicht bloß von neuem in die Welt hinabgestoßen, sondern außerdem noch mit dem quälenden Gefühl behaftet, den Druck des Übels durch seine Verfehlung gegen Gott selbst herbeigeführt zu haben. Auch schon vorher lastete das Gefühl der Weltabhängigkeit schwer genug auf dem Menschen, allein dieser hatte doch immerhin noch die Hoffnung, sich durch Erhebung zu Gott von der Weltendlichkeit zu befreien. Jetzt hat er auch diese Hoffnung verscherzt und den Beweis erhalten, daß es ihm auf keine Weise möglich ist, von den Schranken des natürlichen Daseins loszukommen. Wenn er vorher dadurch mit dem Übel fertig wurde, daß er seine Stellung zu ihm veränderte und das objektive in ein bloß subjektives Übel umdeutete, das keinesfalls sein eigentliches geistiges Wesen, sondern nur seine zufällige äußere Natur berührte, so hat er jetzt die Erfahrung gemacht, daß er gar nicht imstande ist, dies Wesen der feindlichen Natur gegenüber zu behaupten. Der natürliche Mensch ist bloß elend, weil er seinen Glückseligkeitstrieb durch die Übel in der Welt gehemmt sieht. Der geistliche Mensch, der die Schuld der nicht erfüllten Verpflichtung gegen Gott auf sich geladen hat, ist es in noch viel höherem Grade, weil er nicht nur dem Übel unterworfen ist, sondern obendrein noch in seinem Gewissen durch das Bewußtsein einer Schuld beschwert ist. Nicht genug, daß er durch seine Nachgiebigkeit gegenüber der Natur von seinem eigentlichen geistigen Wesen abgefallen ist, dieser Abfall von sich selbst ist zugleich ein solcher von Gott, dem höchsten Wesen, dem er von Rechts wegen untertan sein sollte, und stürzt ihn damit völlig in Verzweiflung.

Das Übel und die Schuld, die objektiv schlimme Beschaffenheit der Welt und das subjektive Zerfallensein mit Gott, sind die beiden Arten, wie die Abhängigkeit von der Welt dem Menschen zum Bewußtsein kommt. Denn auch die Schuld ist, wie gesagt, nur die Folge seines natürlichen Eudämonismus, der durch die ideale Erlösung vom Übel mithin nicht ausgerottet, sondern nur einst-

weilen zum Schweigen gebracht ist. Die Einbuße der idealen Erlösung durch die Schuld hat ihm gezeigt, daß die Weltabhängigkeit von ihm noch gar nicht wirklich überwunden war, da sie zu tief mit seiner eigenen Natur verknüpft ist. Das Übel gab ihm zur Erhebung über die natürliche Sphäre die Veranlassung. Die Schuld führt ihm nunmehr um so deutlicher vor Augen, daß es für ihn kein Entrinnen vom Übel gibt.

Wie nun? Hat der Mensch wirklich keine Möglichkeit, ans Ziel seines Strebens zu gelangen? Gibt es für ihn überhaupt keine Erlösung vom Übel? Muß ihn notwendig jeder Versuch, sich durch Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses über die Abhängigkeit von der Welt zu erheben, in Schuld verstricken, und kann er von der Schuld nicht loskommen, weil hierzu die Kraft seines Geistes gegenüber der Natur nicht ausreicht? Aber dann bleibt dem Menschen eben nur die absolute Verzweiflung übrig. Dann ist der Widerspruch zwischen dem Gefühle der Abhängigkeit und seinem Freiheitsstreben, der beim Menschen die Auslösung der religiösen Funktionen bewirkt, in der Tat unüberwindlich und das Wesen des Menschen selbst mit einem unlösbaren Widerspruch behaftet. Dann ist sein Geist wirklich jener Fremdling in der Welt, der in dem Leibe, wie in einem Kerker, eingeschlossen ist, und kann der Mensch nichts Besseres tun, als der unwürdigen Gefangenschaft durch Selbstvernichtung möglichst rasch ein Ende zu machen. So hat es das ausgehende Altertum unter dem Einflusse platonischer Ideen angesehen, und die Weisen gaben sich selbst den Tod, weil sie den Widerspruch zwischen ihrer Naturbedingtheit und ihrer geistigen Wesenheit nicht zu lösen wußten, aber doch auch nicht imstande waren, den ungelösten Widerspruch zu ertragen. Oder gibt es noch ein Drittes zwischen völliger Verzweiflung und Selbstvernichtung? Zwischen Quietismus und Libertinage, welche daraus entstehen, daß der Mensch seine geistige Natur verleugnet, die ihn in einen unlösbaren Konflikt mit sich selbst verwickelt, daß er entweder in dumpfer Resignation die Hände in den Schoß legt oder aber seinen sinnlichen Trieben und Begehrungen die Zügel schießen läßt, da es ja doch nicht möglich ist, sie wirklich im Zaum zu halten? Wenn er dadurch nur den Widerspruch los würde und nicht vielmehr

immer tiefer in die Weltabhängigkeit und das mit ihr verknüpfte Übel hineingeriete! Nur durch Erhebung über die Welt, durch Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses könnte der Mensch von der Weltabhängigkeit erlöst werden. Darf er es wagen, die verscherzte Einheit mit Gott noch einmal wieder herzustellen? Gibt es für ihn eine Aufhebung des Zerfallenseins mit Gott, eine Versöhnung mit dem höchsten Wesen, die zugleich eine positive Lösung des Widerspruches in seinem eigenen Wesen enthält? Gibt es eine Erlösung von der Schuld und kann das Subjekt diese Erlösung und Versöhnung aus sich selbst zustande bringen?

«Es ist,» sagt Hegel mit Recht, «eine gemeine Vorstellung, daß es dies könne.»

Denn woher soll der Mensch die Fähigkeit hierzu nehmen? Vom Übel machte er sich dadurch frei, daß er seine Stellung zu ihm veränderte und den eudämonistischen Eigenwillen, in Beziehung auf welchen es sich ihm als Übel darstellte, als Wertmaßstab der natürlichen Geschehnisse verwarf. Das war ein rein vorstellungsmäßiger Vorgang in seinem Bewußtsein, der ganz in seiner Willkür stand, aber freilich, als ein ideeller, auch nur eine ideale Erlösung zum Resultate hatte. Die Erlösung von der Schuld dagegen setzt voraus, daß der Mensch in seinem inneren Kerne selbst ein anderer geworden und die Umwandlung des eudämonistischen in einen sittlichen Willen nicht mehr bloß eine vorstellungsmäßig angestrebte, sondern eine in der Wirklichkeit vollzogene ist. Die Erlösung von der Schuld ist mithin nicht eine bloß ideale, sondern sie ist eine ganz reale Erlösung, kraft welcher der Mensch in den Stand gesetzt ist, den natürlichen Willensstrebungen Trotz zu bieten.

Nun ist zwar der Geist des Menschen das Höhere gegenüber seiner Natur und mag er als solches immerhin imstande sein, die natürliche Motivation als ein Nichtseinsollendes zu durchschauen und ihre Überwindung sich zum Ziele setzen. Allein er ist doch selbst an die natürliche Unterlage des materiellen Organismus gebunden und damit deren Gesetzen unterworfen, wie hoch er auch in seinen Gedanken über die Natur hinausstrebt. Der Mensch rein als Mensch ist gänzlich unfähig, die übernommene Verpflichtung zur Verwirklichung objektiver Zwecke durchzuführen, denn

alle Kraft, die er hierzu aufwendet, ist immer nur diejenige eines natürlich beschränkten Wesens; die Individualität in ihrer natürlichen Beschränktheit ist ja aber gerade dasjenige, was überwunden werden soll, kann folglich auch niemals selbst das Subjekt der Überwindung sein. Der Mensch ist als solcher abhängig von den äußerlichen Eindrücken, die mit seiner inneren geistigen Wesenheit nur zu häufig nicht im Einklang stehen. Er ist damit von Natur den beständigen Konflikten zwischen Wollen und Vollbringen, zwischen Ideal und Leben unterworfen, worauf dasjenige beruht, was in der Sprache des religiösen Bewußtseins als die «menschliche Schwäche» bezeichnet zu werden pflegt. Für den naturbedingten menschlichen Geist ist es im Grunde unnatürlich, sich von der Natur zu emanzipieren. Wenn daher der Mensch sich in die Tiefe seines Wesens versenkt und die Kräfte seines unmittelbaren natürlichen Selbst entbindet, so gelangt er dadurch folgerichtig höchstens nur zu einer Konzentrierung und Verschärfung seiner eigenen subjektiven Begehrungen und Interessen. Denn das unmittelbare Wesen des Menschen ist der subjektive Geist, der Geist in seiner natürlichen Vereinzelung als punktuelles Ich; dieser aber kann immer nur die Verwirklichung rein subjektiver, ichlicher Zwecke als Ausdruck seines Wesens anstreben. Darum ist auch der Individualismus, der keine über das Individuum übergreifende Sphäre der Wirklichkeit anerkennt, an und für sich ganz unfähig, die uneigennützige Verfolgung objektiver Zwecke und damit echte Moral zu begründen, weil das Individuum rein als solches keine Veranlassung hat, sich andere als individuelle Zwecke vorzusetzen. Der Individualismus, wo er konsequent ist und das Ich oder das empirische Subjekt zur alleinigen Substanz erhebt, schlägt in praktischer Beziehung notwendig in den Egoismus und Subjektivismus um und ist folgerichtig genötigt, die Aufhebung und Bekämpfung aller Moral für die höchste Art der Moral zu erklären.[1]

Solange also der Mensch rein auf sich selbst gestellt ist, kommt er auch vom Egoismus und Eudämonismus nicht los. Wie dieser gewissermaßen das Sprungbrett ist, das ihn über die Welt zu Gott emporschnellt und ihn Zuflucht suchen läßt im Gedanken an das

[1] Vgl. mein Werk «Nietzsches Philosophie» (1904)

höchste Wesen, so wird er ihm auch zugleich zum Fallstrick, der ihn immer wieder in die Welt zurückreißt. Der Mensch ist ein bloßer Spielball seines natürlichen Eudämonismus, der als Steigkraft, wie als Fallkraft in ihm wirkt. Ein Mittel, um sich in der Höhe zu halten, besitzt er nicht — darum muß er fallen, so lange er die Erhebung rein aus sich vollführt, sowie der Adler, so hoch er sich auch in die Luft erhoben haben und so lange er sich in der Höhe halten mag, doch durch die Gesetze seiner Natur gezwungen ist, zur Erde wiederum zurückzukehren.

Mit anderen Worten: die bloße subjektive Erhebung des Menschen für sich allein genügt nicht, ihm die erstrebte Erlösung zu verschaffen, weil ihre psychologische Gesetzmäßigkeit eine wesentlich natürlich bedingte ist, die Natur ja aber gerade dasjenige ist, was durch die Erhebung überwunden werden soll. «Die Natur kann nicht über sich selbst wirken», sagt der Mystiker Ruysbroeck. Folglich muß zur natürlichen Gesetzmäßigkeit eine übernatürliche, zur subjektiven eine objektive Erlösung hinzukommen, um dem Menschen die Freiheit von der Schuld zu verschaffen. Das bloß ideale Verhältnis des Menschen zu Gott, in welchem er sich auf diesen in seinem Bewußtsein bezieht, muß in ein reales Verhältnis umgewandelt werden, so zwar, daß jenes Verhältnis nicht nur ein einseitig vom Menschen angestrebtes, sondern ein zweiseitiges göttliches und menschliches Verhältnis ist. Gott selbst muß dem nach Erlösung ringenden Menschen gleichsam die Hand reichen, um ihn zu sich emporzuziehen und bei sich festzuhalten. Das Band zwischen Gott und Mensch muß von beiden Seiten gleichmäßig geknüpft werden, — nur unter dieser Bedingung kann die Erlösung selbst eine reale sein und ist mit der realen Erlösung von der Schuld zugleich auch die ideale Erlösung vom Übel möglich.

# DAS RELIGIÖSE VERHÄLTNIS

Wir wissen nun also, was das religiöse Bewußtsein ist, und wie es im Menschen zustande kommt. Entsprungen aus dem Gefühle der Abhängigkeit von der Natur, ist es das Bewußtsein eines Verhältnisses des Menschen zu einem der Natur übergeordneten und sie beherrschenden Wesen, Gott, um durch die Vermittlung des letzteren die Freiheit von der Natur, d. h. vom Übel und der Schuld, zu gewinnen.

Die allgemeinste Voraussetzung alles religiösen Bewußtseins überhaupt ist mithin das *Erlösungsbedürfnis*, der Drang des Menschen, die Fesseln des natürlichen Daseins abzustreifen und den Geist in seiner Freiheit zu entbinden. Wie der Erkenntnis*wille* die selbst nicht weiter begreifliche Voraussetzung alles Erkennens bildet, so liegt dem gesamten religiösen Bewußtsein der Wille zur Erlösung als eine *ursprünglich gegebene* Tatsache zugrunde. Der Mensch will erlöst werden; das ist die psychologische Unterlage, auf welcher das gesamte religiöse Leben sich aufbaut. *Warum* der Mensch dies will und *wovon* er erlöst werden will, mit der Entwickelung dieser Momente hat jede religionsphilosophische Untersuchung notwendig zu beginnen. Der Umstand jedoch, *daß* er erlöst werden will, bildet die unumgängliche Bedingung für die Entfaltung der religiösen Funktionen sowohl, wie für die wissenschaftliche Erkenntnis derselben, und diese bezieht sich lediglich auf den von Erlösungswillen gesetzten Inhalt des religiösen Verhältnisses.

Hiernach bestimmt sich also die Untersuchung des Wesens der Religion näher dahin, diejenigen Folgerungen in ihrem inneren logischen Zusammenhange zu entwickeln, die sich aus der gegebenen Tatsache des Erlösungswillens notwendig ergeben. Die religionsphilosophische Untersuchung hat zu zeigen, *wie das religiöse Verhältnis gedacht werden muß, um dem Erlösungswillen ohne Widerspruch mit sich selbst die erstrebte Befriedigung zu verschaffen.* Sie ist insofern eine «Normwissenschaft» wie die Ethik, die auch nicht darlegt, wie in der Wirklichkeit gehandelt *wird*, sondern wie in ihr, entsprechend

dem sittlichen Ideale, das immer zugleich ein Vernunftideal ist, gehandelt werden soll. Indessen ist der Ausdruck «Normwissenschaft» überhaupt nicht glücklich, da im Grunde jede nicht bloß formale Wissenschaft, wie die reine Mathematik und Logik, eine solche Normwissenschaft ist, indem eine Erkenntnis, die den Umkreis des Bewußtseins überschreitet, immer nur dartun kann, wie ein Gegenstand gedacht werden muß, um mit den Forderungen der Vernunft im Einklang zu stehen, nicht aber, wie er wirklich ist. Dies und nichts anderes ist die Wahrheit von Kants Behauptung der Subjektivität aller unserer Erkenntnis. Die Wissenschaft muß als solche fordern, daß ihre richtig gedachten logischen Beziehungen der Dinge auch in der Wirklichkeit Geltung haben. Allein daß dies tatsächlich der Fall ist, das vermag sie mit zweifelloser Sicherheit nicht zu beweisen und bleibt für sie insofern eine offene Frage. So muß auch die Religionsphilosophie fordern, daß ihre aus dem religiösen Verhältnis mit logischer Folgerichtigkeit entwickelten Behauptungen eine mehr als bloß subjektive Wirklichkeit besitzen, ohne daß sie doch imstande ist, die objektive Realität ihrer gedanklichen Bestimmungen aufzuzeigen. Nur insofern hat der Ausdruck Normwissenschaft bei der religionsphilosophischen Untersuchung eine tatsächliche Unterlage, als es sich hierbei nicht, wie etwa bei den naturwissenschaftlichen Disziplinen, um eine Wirklichkeit handelt, auf deren natürliche, gesetzmäßige Beschaffenheit der menschliche Geist unmittelbar keinen Einfluß auszuüben vermag, sondern vielmehr um eine psychologische Wirklichkeit, die sich durch Vermittelung des menschlichen Bewußtseins zu immer höheren Formen entwickelt, und deren Höherentwickelung zum Teil von der Erkenntnis ihres Zieles im menschlichen Bewußtsein abhängt. Die Religionsphilosophie bestimmt dies Ziel, und zwar als ein Vernunftideal oder als die Norm des Entwickelungsprozesses; und wie sie fordert, daß ihre vom Standpunkte der Vernunft aus richtig entwickelten Forderungen eine tatsächliche Wirklichkeit besitzen, so stellt sie es zugleich als Forderung auf, daß die Wirklichkeit, sofern sie jenen nicht gemäß ist, sich immer mehr zur Übereinstimmung mit ihnen hin entwickelt. Sie fordert dies, sie setzt es voraus, allein beweisen im strengen Sinne kann sie

die Realität ihres Inhaltes nicht, einfach deshalb nicht, weil der Gedanke außerstande ist, die logische Sphäre unmittelbar zu überschreiten und sich in eine andere als eine ideale Beziehung zur Wirklichkeit als solcher zu setzen.

Der Erlösungswille strebt nach Befriedigung, nach Freiheit von den Schranken der Wirklichkeit. Er sucht zu diesem Zwecke die Bedingungen der Erlösung auf gedanklichem Wege festzustellen und ihren Inhalt zu verwirklichen. Ob aber diese Bedingungen in der Wirklichkeit auch tatsächlich erfüllt sind, ob eine wirkliche Erlösung möglich und diese nicht bloß illusorisch ist, das kann nur aus der Erfahrung des erlösten Willens, aber nicht mehr durch die vorstellungsmäßige Reflexion mit Sicherheit erwiesen werden, hat aber auch im ersteren Falle nicht mehr als eine bloß subjektive Gewißheit für den erlösten Menschen. Nur soviel kann behauptet werden, daß die Gewähr der Erlösung um so größer sein und die Umwandlung des natürlichen in einen religiös-sittlichen Willen sich um so leichter und sicherer vollziehen wird, je zutreffender das religiöse Verhältnis bestimmt ist und je vollständiger die von ihm im Interesse der Erlösung erhobenen gedanklichen Forderungen dem geistigen Wesen des Menschen selbst gemäß sind.

Wenn sonach, dem subjektiven Charakter unserer Erkenntnis gemäß, unter Wahrheit nichts anderes verstanden werden kann als die «Übereinstimmung des Begriffes mit seiner Realität» im Sinne Hegels, d. h. die in sich widerspruchslose Entwickelung der Idee eines Gegenstandes, so kann auch die religiöse Wahrheit nur die konsequente, dem Ziele des Erlösungswillens entsprechende Darlegung und Auseinanderfaltung der Idee des religiösen Verhältnisses sein. Die Religionsphilosophie aber ist die wissenschaftliche zusammenhängende Entwickelung der Forderungen, welche das religiöse Bewußtsein erheben muß, um seiner Voraussetzung, dem Erlösungswillen, zu genügen. —

Wir haben nun die erste und wichtigste dieser Forderungen bereits im vorhergehenden kennen gelernt, daß nämlich das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht ein bloß einseitig vom Menschen angestrebtes, ideales, sondern ein zweiseitiges reales Verhältnis zwischen dem Menschen und der Gottheit sein muß.

# A. DIE BEGRÜNDUNG DES RELIGIÖSEN VERHÄLTNISSES

## I

## DIE HISTORISCHE BEGRÜNDUNG DES RELIGIOSEN VERHÄLTNISSES

Alle Religionen stimmen darin überein, daß sie das religiöse Verhältnis, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, nicht als ein bloß psychologisches, nur im menschlichen Bewußtsein vorgestelltes, sondern vielmehr als ein *metaphysisches* Verhältnis der beiden beteiligten Glieder auffassen. «Vom Anbeginn der Welt an», sagt *Fichte*, «bis auf diesen Tag war die Religion, in welcher Gestalt sie auch erscheinen mochte, Metaphysik; und wer die Metaphysik verachtet und verspottet, der weiß entweder gar nicht, was er will, oder er verachtet und verspottet die Religion.»[1] Nur in der Art, wie sie jenes Verhältnis näher bestimmen und im praktischen Leben zum Ausdruck bringen, unterscheiden sich die Religionen voneinander, und zwar gemäß den äußeren Eindrücken, welche ihre Anhänger von der Welt empfangen, einerseits und deren charakterologischer Veranlagung und geistigem Entwickelungszustande andererseits. Ist es doch die äußere Natur, die das Erlösungsbedürfnis des Menschen weckt und in eine bestimmte Richtung lenkt, und hängt es doch jeweils von deren Beschaffenheit sowie seinen geistigen Fähigkeiten bzw. der von ihm eingenommenen Kulturhöhe ab, inwieweit es dem Menschen gelingt, für dieses Verhältnis den zutreffenden Ausdruck zu finden und seine religiöse Sehnsucht in eine entsprechende religiöse Weltanschauung einzukleiden. Denn da selbst Gott, wenn er sich unmittelbar dem Menschen offenbaren wollte, dies immer nur gemäß der jeweilig gegebenen Auffassungsfähigkeit des Menschen zu tun vermöchte, weil er andernfalls gar nicht verstanden werden würde, so kann die konkrete Religion niemals etwas anderes sein als der *Ausdruck des Selbstbewußtseins ihrer Anhänger* nach dem Standpunkte ihrer Kultur und allgemeinen Denkweise.

---

[1] *Fichte* «Sämtl. Werke» VII, S. 241

Nun kann es aber dem religiösen Bewußtsein nicht genügen, daß überhaupt eine reale metaphysische Beziehung zwischen ihm und Gott besteht, sondern es muß auch die weitere Forderung erheben, daß jene Beziehung eine innerlich notwendige, und zwar nicht bloß von seiner Seite, sondern auch von seiten Gottes ist. «Man muß gewiß in Gott sein», sagt Luther, «und je gewisser der Mensch in ihm ist, desto besser hilft er ihm. Solche Leute nehmen dann alles mit Freuden auf, was ihnen von Gott zugesandt wird, es sei gut oder böse, denn sie wissen, daß es von ihm kommt und achten alles gering, worauf sie sonst gehofft haben, ganz allein wegen der Liebe, die ihnen jetzt aus der Erkenntnis Gottes geflossen ist, und sie bleiben Bekenner, wenn sich gleich die ganze Welt dawider legte.» Hiernach darf Gott sich nicht bloß zufällig oder gelegentlich um die Wünsche des Menschen kümmern, nicht aus reiner Willkür oder Laune dem Menschen seine Hilfe zur Verwirklichung der von ihm erstrebten Freiheit leihen, sondern er muß dies kraft seiner eigenen Natur, er muß durch irgend einen notwendigen Grund veranlaßt werden, sich des Menschen, der zu ihm in ein Verhältnis einzutreten bestrebt ist, anzunehmen. Denn wenn der Mensch nicht überzeugt wäre, daß Gott genötigt ist, sich zu ihm herabzulassen, den unter dem Drucke der Weltabhängigkeit Leidenden zu sich emporzuziehen, dem ernsthaft nach Versöhnung Strebenden seine Huld zu schenken und für die Zeit seines eigenen Gott gemäßen Lebenswandels bei sich festzuhalten, woher sollte er den Mut und das Vertrauen nehmen, sich an Gott zu wenden, und wie sollte er hoffen können, durch Gottes Vermittelung den Widerspruch in seiner eigenen Natur zu überwinden? Der Mensch, der sich Gott verpflichtet und in der Aufrechterhaltung dieser Verpflichtung den eigentlichen Zweck seines Daseins erkennt, muß die Gewißheit haben, daß Gott diese Verpflichtung auch wirklich angenommen hat und gewillt ist, ihm die gleiche Treue zu bewahren, die er selbst von seiner Seite empfängt. Ein Gott, der zum Menschen keine innerliche und wesentliche Beziehung hat, eignet sich nicht zum Objekt eines religiösen Verhältnisses, ist somit auch kein Gott, sondern steht dem Menschen so fremd und gleichgültig gegenüber, wie die Be-

wohner anderer Planeten, die auch keinen Einfluß auf ihn ausüben. Die Auffassung Epikurs, wonach die Götter in den Zwischenräumen zwischen den verschiedenen Welten sich aufhalten und sich nicht mit der Sorge für die Menschen belasten, vernichtet das religiöse Verhältnis und sollte bekanntlich auch im Sinne ihres Urhebers nur dazu dienen, die Menschen von der Furcht vor den Göttern zu befreien und die Gegenstandslosigkeit der Religion beweisen.

Auf zweierlei Art nun kann die innerlich notwendige Beziehung zwischen Gott und dem Menschen und damit das religiöse Verhältnis vorgestellt werden: entweder als Kausalitäts- oder als Identitäts- bzw. als Substantialitätsverhältnis. Beide Verhältnisse schließen zugleich ein Finalitätsverhältnis oder ein Verhältnis der Teleologie in sich ein, sofern es von Gott gesetzte Zwecke sind, durch deren Verwirklichung in beiden Fällen das religiöse Verhältnis aufrecht erhalten wird. Eine vierte Art der Beziehung dagegen ist im religiösen Verhältnis ausgeschlossen, weil der bestimmende Grund der Natur, im Vertrauen worauf der Mensch die Freiheit zu gewinnen strebt, nur entweder die Ursache oder das Wesen (die Substanz) des natürlichen Daseins sein kann. Diejenigen Religionen, welche das Verhältnis zwischen Gott und Mensch im Sinne der Kausalität auffassen, mögen Kausalitätsreligionen, diejenigen, welche es im Sinne der Identität betrachten, mögen Identitätsreligionen genannt werden. Jene sind notwendig dualistischer Art, sofern Ursache und Wirkung ihrer Natur nach voneinander verschieden sind. Diese sind monistischer Art, sofern nach ihnen Gott und Welt wesenseins sind. Die dualistischen Kausalitätsreligionen fallen unter den Begriff des Theismus, das Wort im weitesten Sinne genommen. Die monistischen Identitätsreligionen fallen unter den Begriff des Pantheismus. Beim Kausalitätsverhältnis zwischen Gott und Mensch wird Gott, wie gesagt, als Ursache, der Mensch als Wirkung aufgefaßt. Die umgekehrte Auffassung hingegen, wonach der Mensch die Ursache Gottes wäre, ist die anthropologische Auffassung Feuerbachs und des Atheismus: der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde — und ergibt kein religiöses Verhältnis.

## 1. Das religiöse Verhältnis als Kausalität

### a. Der religiöse Naturalismus. (Die Religion der Blutsverwandtschaft)[1]

Auf der untersten Stufe der religiösen Entwickelung, der Stufe des religiösen Naturalismus, sind Kausalitäts- und Identitätsauffassung noch nicht klar voneinander geschieden, sondern fließen noch in unbestimmter Weise durcheinander.

Hier pflegt das Kausalverhältnis zwischen Gott und Mensch als ein solches der Blutsverwandtschaft angesehen zu werden. Die Gottheit gilt als der Vater der betreffenden sozialen Gruppe, der Familie, der Sippe, des Stammes usw. im rein physischen Sinne des Erzeugers, als die Lebensquelle, woraus deren Dasein fließt, aber damit zugleich auch als die Kraft, die für ihr Bestehen Sorge trägt, als das Bleibende im Wechsel ihrer Glieder und Besonderheiten. Da der Begriff der Absolutheit hier noch gar nicht existiert, so ist die Vorstellung der Gottheit noch lokal beschränkt, und diese kann in einem einzelnen Naturgegenstande (Baum, Quell, Stein, Berg, Fluß, Herd- oder Lagerfeuer usw.) verkörpert gedacht und unmittelbar sinnlich angeschaut werden, ohne daß jedoch der bestimmte Gegenstand etwas anderes als ein zufälliges Schema oder der äußerliche und daher auch wechselbare Repräsentant des einen göttlichen Wesens darstellte. Der Naturmensch erfaßt in dem Besonderen unmittelbar ein Allgemeines, er ahnt in ihm einen über die einzelnen Individuen übergreifenden einheitlichen Zusammenhang des Lebens, und dies um so mehr, je inniger der einzelne Gegenstand sich in ein umfassendes Ganzes eingliedert: der Baum in den Wald und dieser wiederum in die ganze seinen Wohnsitz umgebende Landschaft, der Quell, der Fluß, der befruchtende Regen, das Meer in die gemeinsame Vorstellung des Wassers überhaupt, das Feuer, der Blitz in das wohltätige oder verzehrende Glutelement als solches usw., bis schließlich alle einzelnen Schemata der Gottheit in die allumfassenden Einheiten der Erde und des Himmels, als der höchsten übergreifenden Mächte, zusammenfließen. Man pflegt diesen Standpunkt

[1] Vgl. zum Folgenden O. Pfleiderer a. a. O. S. 29 ff., 344 ff.

mit seinem Ineinanderschillern der Kausalitäts- und der Identitätsauffassung, der theistischen und pantheistischen Anschauungsweise auch wohl als Henotheismus zu bezeichnen, und versteht darunter diejenige religiöse Vorstellungsweise, wonach der einzelne Naturgegenstand nur im relativen Sinne ein Repräsentant der Gottheit ist, und die vielen lokal und zeitlich beschränkten Gottheiten nur das eine allgemeine göttliche Leben in seiner erzeugenden und erhaltenden Funktion zur unmittelbaren sinnlichen Darstellung bringen.

Deutlicher tritt die kausale Auffassung des religiösen Verhältnisses hervor, wenn die Seelen der Verstorbenen als Objekte der religiösen Verehrung gelten, wie dies beim Ahnenkultus, dem sog. Animismus, der Fall ist. Hier wird nicht die allgemeine Natur, sondern die Seele des Ahnherrn bzw. der Ahnmutter einer bestimmten sozialen Gruppe als Gottheit aufgefaßt und damit der Gedanke der Blutsverwandtschaft entschiedener als im Henotheismus zum Angelpunkte des religiösen Verhältnisses erhoben. Aber auch hier verwischt sich der Unterschied dadurch wieder, daß die menschlich vorgestellte Ahnenseele in der Phantasie unwillkürlich mit den Gottheiten der henotheistischen Auffassungsweise verschmilzt und diese in demselben Maße vermenschlicht werden, wie die Ahnengottheiten die Gestalt einzelner Naturgegenstände annehmen. Der Ahne leiht gleichsam den Naturobjekten seine Seele und empfängt von ihnen deren unmittelbare sinnliche Anschaulichkeit. Gern pflegt dabei die Vorstellung der Ahnengottheit mit der Anschauung eines bestimmten Tieres verknüpft zu werden, und dann entsteht diejenige Form des religiösen Naturalismus, die man mit einem aus dem Indianischen entlehnten Namen auch wohl als Totemismus bezeichnet. Es ist die Scheu vor der geheimnisvollen Natur des Tieres, das dem Menschen so ähnlich und doch so fremd, das ihm innerlich so nahe und doch so fern erscheint, wodurch in diesem Falle das Bindeglied zwischen der Vorstellung des abgeschiedenen Familien- oder Stammvaters und derjenigen des betreffenden Tieres hergestellt wird. So gilt das Tier auf der einen Seite gleichfalls als die erzeugende Macht der betreffenden sozialen Gruppe, die mit dieser auf das Innigste durch das Band der Blutsverwandtschaft verbunden, auf der anderen Seite hingegen als der allgemeine Lebensgrund, durch welchen

der Mensch zugleich mit der ganzen übrigen Natur verknüpft ist.

Im Totemismus also dämmert dem Naturmenschen die erste unklare Ahnung der Einheit alles Seienden auf; aber dieser Gedanke der Wesensidentität kommt doch nicht zur klaren Durchbildung, denn die kausale Auffassung, zu Gott im Verhältnis der Stammes- und Blutsverwandtschaft zu stehen, schränkt das Gefühl der Einheit mit der übrigen Natur doch immer wieder auf die Genossen der gleichen sozialen Gruppe ein und begründet daher auch nur unter diesen eine primitive Sittlichkeit im Sinne der Unterordnung unter den Stammesgott und damit der Übernahme der beschränkten, objektiven Zwecke der ihm unterstehenden Gemeinschaft. Da der Naturmensch seine Götter als rein sinnlich-natürliche Wesen auffaßt, so sind es, wie selbstverständlich, auch bloß natürliche Willensregungen, die er auf jene überträgt und deren Befriedigung er von ihnen erwartet. Darum bildet der Eudämonismus noch zu sehr das bestimmende Prinzip aller religiösen Handlungsweisen, als daß von wahrer Sittlichkeit auf dieser Stufe schon gesprochen werden könnte. Bietet doch offenbar auch die Vorstellung der Blutsverwandtschaft noch durchaus keinen prinzipiellen Einwand gegen den Eudämonismus und Egoismus. Denn mag es auch das Natürlichste sein, sich zur Beförderung seiner eigenen Wünsche zunächst an die blutsverwandten Individuen zu wenden: die Erfahrung lehrt, daß auch sie in den meisten Fällen durch Versprechungen und Geschenke erst gewonnen werden müssen, um helfend einzugreifen oder irgend einem besonderen Unternehmen ihre Gunst zuzuwenden. Damit wird aber die Beziehung zwischen Gott und Mensch prinzipiell auf die Grundlage des Eudämonismus gestellt und das religiöse Verhältnis unter dem Gesichtspunkte der Blutsverwandtschaft auf das Niveau eines unwürdigen Feilschens um persönliche Vorteile herabgezogen.

### b. Die nationale oder Volksreligion

Eine höhere Stufe des religiösen Bewußtseins wird erreicht, wenn ein Stamm aus dem ursprünglichen Naturzustande heraustritt und sich mit anderen Stämmen zu einem staatlich geordneten Gemein-

wesen und rechtlich geeinten Volk verbindet. Wie vorher derjenige der Blutsgenossenschaft, so reflektiert sich hier der Zustand der politischen und sozialen Gliederung in die göttliche Sphäre hinein und gestaltet diese zu einem genauen Gegenbilde der menschlichen Verhältnisse. Noch bleibt zwar die ursprüngliche Vorstellung der Gottheit als der physischen Lebensmacht in Kraft, aber sie tritt hinter die andere Auffassung zurück, wonach die Götter als die Herrscher und Verwalter der entsprechenden Naturgebiete gelten. Der Gott unterscheidet sich von seiner Naturgrundlage. Diese sinkt zur bloßen Behausung, zum Symbol bzw. zur Kultstätte der Gottheit herab; und während die letztere menschliche Gestalt annimmt, wandeln die Tiergötter des Naturalismus sich in Gotttiere, in göttliche Attribute um oder verbinden sich mit den Menschen gewordenen Göttern zu eigentümlichen Zwitterwesen. Auch jetzt noch sind die Götter größtenteils lokal beschränkte Wesen, und der Naturalismus behält in den niederen Sphären seine alte Geltung. Aber über der gemeinen Masse der Haus-, Herd-, Ahnen- und Stammesgötter, sowie der Gottheiten vereinzelter Naturgegenstände, der Quellen, Bäume, Steine, Flüsse usw., baut sich ein Reich göttlicher Gebieter auf, die innerhalb der ihnen zugewiesenen Sphäre mit der gleichen relativen Machtvollkommenheit, wie die Fürsten, Satrapen und Regierungsbeamten des betreffenden Volkes, schalten und in demselben Maße an Bedeutung zunehmen, wie sie mit der Vorstellung übermächtiger, besonders auffälliger und bedeutsamer Naturerscheinungen, des Windes, der Gestirne, der Sonne, des Gewitters usw., verschmelzen. Und wie alle regierenden Gewalten in einem festgefügten Staatswesen der Obergewalt eines höchsten allmächtigen Gebieters unterstehen, so erhält auch die Pyramide des Götterstaates ihren letzten Abschluß in der Vorstellung eines obersten Götterkönigs, der seine symbolische Verkörperung in der Anschauung des alles überragenden und umspannenden Himmels bzw. des allgemeinen Lichtes findet.

Es versteht sich von selbst, daß bei dieser Auffassung auch die Vorstellung der Blutsverwandtschaft zur Begründung des religiösen Verhältnisses nicht mehr ausreicht. Wo die staatliche Einheit nur zu häufig durch die gewaltsame Unterwerfung einzelner Stämme durch einen anderen mächtigeren Stamm zustande ge-

bracht ist, der jenen seine Götter aufgedrängt hat, da verblaßt notwendig das Gefühl der gleichen Stammeszugehörigkeit, und an seine Stelle tritt das Gefühl der Furcht vor dem mächtigeren göttlichen Gebieter und wandelt sich in ein Gefühl der Ehrfurcht um, sobald das Volk sich allgemein in die neue Ordnung der Dinge hineingefunden und in dem irdischen Herrscher den natürlichen Beschützer seiner Rechte, den Beförderer seines Wohls erkannt hat. Nun wird die Vorstellung der erzeugenden Lebensquelle und erhaltenden Macht auf die oberste Gottheit des ganzen Volkes übertragen; mit dieser erweiterten Auffassung aus der naturalistischen Urzeit aber verbindet sich die andere, daß der höchste Gott zugleich der Vater seines Volkes im Sinne des Landesvaters sei. Allein auch die übrigen Götter werden nicht mehr ausschließlich aus dem Grunde geehrt, weil sie als die Ahnherrn der verschiedenen Familien, Stämme und Gruppen gelten, sondern wesentlich wegen der Bedeutung, die sie für das politische, soziale und kulturelle Leben eines Volkes haben und nach dem Grade der in diesem sich offenbarenden Erhebung über die ursprüngliche Naturgrundlage.

So tritt in der nationalen oder Volksreligion die kulturelle, rechtliche und staatliche Beziehung zwischen dem Herrscher und seinen Untertanen an die Stelle der Blutsverwandtschaft und bildet das innerliche Band zwischen der menschlichen und der göttlichen Sphäre. Die nationale Gottheit hat das Volk geeinigt, ihr verdankt das letztere seine politische Macht, sie erscheint zugleich als der staatliche Gesetzgeber dieses Volkes, der das Recht geschaffen und die Grundlagen der politischen und sozialen Ordnung festgelegt hat, worauf das Wohl der Bürger beruht. Wie sollte da nicht jeder Einzelne sich ihrem Willen mit dem gleichen Eifer unterwerfen, wie er es den irdischen Herrschern und Obrigkeiten gegenüber zu tun gewohnt ist? Der Mächtige verehrt sie als den Gründer, das Symbol oder den Repräsentanten seiner eigenen Bedeutung im Staate; der Ohnmächtige erblickt in ihr die helfende und sorgende Gewalt, die ihn gegen die Übergriffe der Höhergestellten schützt, die sein Besitztum wahrt, ihm ein erträgliches Zusammenleben mit den übrigen Gliedern des Staates ermöglicht, seinen Verrichtungen

den Stempel einer huldvollen Zustimmung, ja, gewollter Zwecke aufdrückt und ihnen dadurch eine erhöhte Bedeutung sichert. Mit den Gefühlen der Achtung und Anhänglichkeit gegen die nationalen Götter vermischt sich das Bewußtsein, daß die staatlichen, sozialen und kulturellen Angelegenheiten zugleich Angelegenheiten der Götter sind, und verleiht dem politischen Sinne des Einzelnen eine ungeheure Steigerung; dieses Gefühl für nationale und politische Größe reflektiert sich dann auch wieder auf die Gottheit zurück und fördert das Vertrauen auf deren Beistand in der Lösung der staatlichen, sozialen und kulturellen Aufgaben eines Volkes. Nun tritt zu der Vorstellung der göttlichen Macht und Größe diejenige der Gerechtigkeit und Weisheit hinzu, und mit der hierdurch eingeleiteten Versittlichung des Gottesbegriffes rückt die Gottheit über die Sphäre der Natürlichkeit empor und erhält sie den Charakter eines geistigen Wesens.

Jetzt zum ersten Male tritt die Notwendigkeit einer besonderen Vermittelung zwischen der menschlichen und göttlichen Sphäre hervor. Auf der untersten Stufe des Naturalismus, wo die Gottheit noch unmittelbar nahe erschien, wo sie durch einen Baum, einen Quell, einen Stein usw. sinnlich repräsentiert wurde oder aber als Familien- oder Stammesahn die Wohnstätten ihrer Anhänger umschwebte, fühlte sich damit auch jedes Glied der betreffenden sozialen Gruppen schon als solches in den Zusammenhang eines höheren Ganzen eingegliedert und mit Gott vereinigt. Die Ahnengottheit verkehrte zwanglos mit den Ihrigen, wie Jahve mit Abraham, empfing von ihnen ihren rechtmäßigen Anteil von der Jagd- und Kriegsbeute und konnte die kultischen Ehrungen von jedem Einzelnen in Empfang nehmen, wenn schon für gewöhnlich das Familien- oder Stammesoberhaupt die gottesdienstlichen Verrichtungen im Namen der betreffenden sozialen Gruppe vornahm. Auch in der erweiterten Stammesgemeinschaft des Staates ist der König, als der rechtmäßige Vorsteher des Gemeinwesens, zugleich der oberste Priester, indem er die religiösen Beziehungen zwischen dem Volke und der Gottheit vermittelt. Erst mit der Vergrößerung und Befestigung des Staates, wenn die physische und sittliche Erhabenheit der höchsten Gottheit wächst und sich damit auch der Abstand zwischen ihr und ihren Anhängern

immer mehr erweitert, während gleichzeitig der Pflichtenkreis des Herrschers an Umfang zunimmt, das höfische Zeremoniell sich immer verwickelter gestaltet und die Verworrenheit ihrer Vorstellungen zu einer Systematisierung der religiösen Weltanschauung hindrängt, entsteht die Notwendigkeit eines besonderen Priesterstandes, der den Herrscher von seinen kultischen Verpflichtungen entlastet und sich damit in derselben Weise in den ausschließlichen Dienst der Gottheit stellt, wie die Hofbeamten und Diener in denjenigen des irdischen Herrschers. Damit löst sich erst jetzt die Religion als ein besonderes Gebiet aus dem sonstigen staatlichen Zusammenhange los, und die Priesterschaft bzw. die Kirche tritt den staatlichen Organen als ein selbständiger kultureller Faktor zur Seite.

Eine wirkliche Überwindung des Eudämonismus, wie das religiöse Bewußtsein sie fordert, wird freilich auch hier noch nicht erreicht. Wie höfische Schmeichelei und Kriecherei sich an den Thron der irdischen Großen heranmachen, so mischen sie sich auch in hohem Grade in das Verhältnis des Menschen zu seinem Gotte ein und vergiften die Reinheit der religiösen Gesinnungsweise. Dabei ist vor allem verhängnisvoll, daß die rechtlich-staatliche Auffassung der Gottheit auf das ursprüngliche Verhältnis der Blutsverwandtschaft doch nur äußerlich aufgepfropft und der Gedanke an diese nicht aufgehoben, sondern nur zurückgedrängt ist. So aber bricht sie nicht nur in der Vorstellung der Untergötter, sondern auch in der Auffassung der höchsten Gottheit wieder überall hervor und trübt das Ideal des menschlichen Herrschers, das sich in jener verkörpern sollte, durch die Einmischung der sinnlichen Natürlichkeit und menschlichen, allzu menschlichen Bedingtheit. Die religiöse Vorstellungswelt ist in jeder Beziehung nur das Spiegelbild der unmittelbaren staatlichen Verhältnisse; folglich müssen sich ebenso deren schlimme, wie deren gute Seiten in das Bild der Gottheit hineinreflektieren. Die Roheit und Ungebändigtheit der volklichen Sitten und Charaktere wird durch jene nicht weniger sanktioniert, als die Rücksichtslosigkeit des nationalen Egoismus, und was in den staatlichen Einrichtungen und Gesetzen in Wahrheit bloß der Ausdruck tyrannischer Willkür oder das Ergebnis rein zufälliger

Umstände ist, das erscheint in religiöser Beleuchtung als höchste göttliche Gerechtigkeit und Weisheit und wird infolge hiervon zum stärksten Hindernis des kulturellen Fortschritts.

Wie die Sittlichkeit vorher lokal oder stammesmäßig beschränkt war, so erscheint sie nun national gebunden. Dazu kommt, daß die Gottheit mit der Erweiterung der staatlichen Macht und der Vertiefung ihrer rechtlich-sittlichen Bestimmungen immer höher über die irdische Sphäre hinausgerückt wird und damit die Beziehung des Einzelnen zu ihr sich immer mehr verflüchtigt, je entschiedener sich der letztere nur als ein unselbständiges Glied innerhalb des eigenen Volkes fühlt und je mehr vermittelnde Instanzen sich mit dem Emporkommen der Priesterschaft zwischen ihn und seinen Gott dazwischen schieben. Schon vorher war der Gott nur ein solcher der Familie, des Stammes, der Horde usw., aber nicht eigentlich des Einzelnen. Jetzt ist er gar nur ein Gott des ganzen Volkes und kann sich um den Einzelnen so wenig bekümmern, wie die Könige und Fürsten für das Wohl jedes einzelnen ihrer Untertanen sorgen können. Da sie selbst von ihren Gebietern und Herren nicht als freie Persönlichkeiten geachtet werden, so vermögen sich die Menschen dieser Stufe auch die Götter nicht ohne jenen naiven Egoismus, jene rohe Sinnlichkeit, jene durch nichts gezügelte Despotenlaune vorzustellen, die sich gegen die Menschen nicht weniger als gegen ihresgleichen richten. Ein Gott aber, der selbst nicht von Egoismus frei ist, kann auch nicht als Mittel zur Überwindung des menschlichen Egoismus dienen. Ein Gott ferner, der sich in die Herrschaft mit anderen seinesgleichen teilen muß und selbst genug zu tun hat, um sich ihnen gegenüber zu behaupten und die Erhebungsgelüste der unterworfenen Nebengötter im Zaume zu halten, bietet auch dem Menschen keine genügende Bürgschaft dafür, daß er imstande sein wird, ihn über die Weltabhängigkeit emporzuheben.

### c. Die ethische Religion

Die Einsicht in diese Tatsache hat bei fast allen für eine höhere Kultur empfänglichen Völkern den Anstoß zu einer Vertiefung ihrer Gottesauffassung nach der Richtung des Sittlichen hin gegeben. In Griechenland blieb sie nur zu sehr auf die Kreise

der Philosophen und Gebildeten beschränkt, um zu einer wirklichen Umbildung der hellenischen Religion im Sinne eines ethischen Monotheismus zu führen. Die Germanen bildeten auf Grund ihrer eigenen ethischen Charakterveranlagung die Einsicht in die menschliche Beschränktheit ihrer Götter in die Vorstellung einer «Schuld» der Götter um, die nur mit dem endlichen Untergange der gesamten Götterwelt gesühnt werden könne, und faßten das religiöse Verhältnis als Treue und Vertragsverhältnis mit den göttlichen Fürsten und Heerführern zu dem Zwecke auf, den letzteren im Kampfe gegen die feindlichen Mächte des Weltunterganges beizustehen. In Persien wuchs aus jener Einsicht eine dualistische Auffassung der göttlichen Sphäre selbst hervor, indem die sittlichen Eigenschaften der Götter in der Vorstellung des höchsten Gottes Ormuzd zusammengefaßt, die natürlichen, als unsittlich erkannten Willensregungen dagegen auf die Person seines Widersachers Ariman übertragen wurden und der Weltprozeß als die Austragung des Gegensatzes zwischen beiden einander bekämpfenden Mächten betrachtet wurde, an dem auch der Mensch in seiner Weise teilnimmt. In allen diesen Fällen gelang es jedoch nicht, den Naturalismus wirklich zu überwinden, teils weil das Moment des Sittlichen doch nicht genug betont wurde, um die natürlichen Bestimmungen der Gottheit in sich aufzusaugen, teils weil die Charakterveranlagung der betreffenden Völker, ihre Jugendlichkeit, Kampfeslust und Weltfreudigkeit ein völliges Aufgehen in religiösen Ideen noch nicht zuließ.

Anders in Israel. Auch hier vollzieht sich die Entwickelung vom ursprünglichen Naturalismus, der den Henotheismus, den Animismus und den Totemismus in sich einschließt, zur nationalen oder rechtlich-staatlichen Auffassung des religiösen Verhältnisses. Und zwar geschieht dies in der Weise, daß Jahve, ursprünglich ein semitischer Himmels- und Gewittergott, von den vereinigten Stämmen im Jordanlande zum höchsten Volksgott erhoben wird, mit welchem Israel einen «Bund» auf gegenseitige Leistungen eingeht. Erst die prophetische Reform führt hierin eine Änderung herbei. Zwar halten auch die Propheten noch an der Auffassung des höchsten Gottes Jahve als des physischen Erzeugers, des Schöpfers- und Vaters der Welt im allgemeinen und Israels im besonderen fest.

Zwar sind auch sie noch weit davon entfernt, in ihm etwas anderes als den Herrn und Gebieter ihres Volkes zu erblicken, ja, sie bleiben auch noch bei der alten Vorstellung des «Bundes» zwischen Israel und Jahve stehen. Allein sie heben in dieser Betrachtungsweise die sittlichen Eigenschaften Jahves so stark hervor, daß damit eine ganz neue Art des religiösen Verhältnisses angebahnt wird.

Denn nicht so sehr das physische Band der Blutsverwandtschaft, auch nicht das rechtliche Band der wechselseitigen Verpflichtung macht Israel nach prophetischer Annahme zum Volke Jahves, sondern der Umstand, daß Jahve als ein gutes Wesen im Sinne des sittlichen Ideales aufgefaßt wird und sich demjenigen unter allen Völkern gnädig zeigt, das selbst dem Ideal des sittlich Guten nachstrebt. Weil Israel alle Eigenschaften, die es selbst als erstrebenswert erkannt hat, in der Person seines Gottes fleckenlos verwirklicht findet, oder vielmehr weil es ihn wesentlich als den Repräsentanten solcher Eigenschaften ansieht, die wirklich, wie die Sittlichkeit, imstande sind, den Menschen über die Weltabhängigkeit emporzuheben, darum fühlt es sich innerlich mit ihm verbunden; und hierin allein liegt der große Fortschritt, den die prophetische Reform über den bisherigen Standpunkt hinaus gemacht hat. Denn damit ist der polytheistische Naturalismus im Prinzip überwunden, der Gedanke der Wesensidentität von Mensch und Gott vollständig ausgeschaltet und eine supranaturalistische und monotheistische Auffassung des religiösen Verhältnisses eingeleitet, die wir nunmehr als Theismus im engeren Sinne bezeichnen können. In der Ermöglichung dieses Standpunktes, wenn irgendwo, liegt die welthistorische Bedeutung des babylonischen Exils der Juden. Denn die Zerstörung ihres Staates und die Loslösung vom heimatlichen Mutterboden vernichteten auch zugleich die letzten Reste der rechtlich-politischen Gottesauffassung, drängten dahin, einen Ersatz für sie in der Vertiefung der ethischen Natur der Gottheit zu suchen und führten zu einer entschiedenen dualistischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt.

Es versteht sich von selbst, daß ein Gott, als das verwirklichte Ideal des sittlich Guten, auch kein natürliches Wesen mehr sein kann. Die Götter des Naturalismus wurden in irgend einem

Naturgegenstande sinnlich angeschaut und rückten nur um so höher über die gemeine Wirklichkeit empor, je mehr sich ihr Herrschaftsgebiet gleichzeitig mit demjenigen ihres Volkes erweiterte und je erhabenere Vorstellungen sich infolge hiervon mit ihnen verknüpften. Allein das Höchste, wozu der Naturalismus sich aufzuschwingen weiß, ist die Anschauung der Gottheit unter dem Bilde des allumspannenden Himmels. Selbst das Parsentum vermag sich bei seinem halbnaturalistischen Charakter von der Anschauung der göttlichen Lichtigkeit nicht frei zu machen. Jahve dagegen läßt mit zunehmender Ethisierung seine Nebengötter immer mehr unter sich zurück, sodaß sie ihm gegenüber zur Bedeutungslosigkeit verblassen und höchstens noch in Gestalt der Cherubim und Seraphim ein untergeordnetes Dasein führen; und während er ursprünglich gleichfalls rein naturalistisch unter der Gestalt des Feuers, des Sturmes, des Gewitters usw. angeschaut war, so streift er jetzt seine natürliche Erscheinungsweise ab, wächst er über die sinnliche Natürlichkeit immer höher in eine überweltliche und übersinnliche Sphäre hinauf und wird er hierdurch in der Idee wenigstens zu einem geistigen Wesen; als solches aber wird er unter dem Bilde einer menschenähnlichen Persönlichkeit vorgestellt, um ihn dadurch von den natürlichen Mächten der religiösen Anschauungsweise zu unterscheiden.

Es war, wie gesagt, der Mangel des Naturalismus, daß weder seine Auffassung des religiösen Verhältnisses im Sinne der Blutsverwandtschaft, noch im Sinne einer rechtlich-staatlichen Verpflichtung den Eudämonismus wirklich überwinden konnte, da seine Götter selbst nicht von Eudämonismus frei waren. Seine Anhänger haben daher auch keine Bürgschaft, daß ihr Gott wirklich immer nur ihr eigenstes Bestes wolle, und müssen sich dessen Gunst durch Opfer und Geschenke erst erkaufen. Mit der Auffassung der Gottheit als des sittlichen Ideals dagegen ist eine solche Bürgschaft unmittelbar gegeben; denn ein sittlicher Gott, der eben deshalb auch von Despotenlaunen und Willkür frei ist, ist durch seine eigene sittliche Natur genötigt, sich der Seinen anzunehmen, die ihnen gelobte Bundestreue zu halten und ihr Wohl zu fördern, auch wenn es dem Menschen selbst oftmals nicht so erscheinen sollte.

Damit nimmt auch das religiöse Verhältnis jetzt zum ersten Male eine rein persönliche Färbung an. Die rechtlich-staatliche Auffassung der Volksreligion und die Religion auf der Basis der Blutsverwandtschaft ließen die individuellen Bedürfnisse ihrer Anhänger noch mehr oder minder unberücksichtigt. Die Stammesgötter und nationalen Volksgötter hatten wesentlich nur das Wohl der betreffenden sozialen Gemeinschaft im Auge und interessierten sich für den Einzelnen nur insofern, als er dieser Gemeinschaft angehörte. Diese kollektivistische Auffassung des religiösen Verhältnisses tritt zurück und macht einer individualistischen Auffassung Platz, sobald die ethischen Bestimmungen der Gottheit über ihre physischen und rechtlichen das Übergewicht erhalten. Nun gelangt auch das persönliche Selbstbewußtsein zum Worte, weil die Sittlichkeit einen wesentlich persönlichen Charakter hat: der Einzelne fühlt sich in religiöser Hinsicht den übrigen Menschen gleichgestellt. Gleichzeitig aber wird die Religion durch die Ethisierung ihres Gottesbegriffs dazu befähigt, die nationalen Schranken zu überwinden. Denn die Sittlichkeit ist nicht, wie die Blutsverwandtschaft und das Recht, an einen bestimmten Stamm bzw. an ein Volk gebunden, sondern drängt, als eine allgemeine menschliche Bestimmung, dahin, die nationalen und lokalen Schranken zu sprengen. Zwar waren die israelitischen Propheten selbst noch viel zu sehr im Banne des nationalen Kollektivismus befangen, um diese Konsequenzen schon zu ziehen. Aber sie lagen doch in ihrer sittlichen Auffassung des religiösen Verhältnisses bereits im Keim enthalten und mußten früher oder später als solche auch in die Erscheinung treten. —

Nun kann sich aber der Mensch auf einer Kulturstufe, wie diejenige, in welcher die Propheten ihr großartiges Reformwerk der bisherigen israelitischen Religion vollzogen, mit dem bloßen Glauben an das sittliche Ideal des Guten nicht zufrieden geben. Er will nicht bloß denken, er will schauen, er will die unmittelbare Gewißheit haben, daß Gott wirklich der gerechte, gütige und weise ist, als welcher er von den Propheten hingestellt wird, vor allem aber, er will sicher sein, auch wirklich die Gebote Gottes zu erfüllen. Diesem Zwecke dient das «geoffenbarte» göttliche Gesetz, wie die Priester es dem Volke vorweisen und

hiermit der prophetischen Reform sozusagen den Wind aus den Segeln nehmen. Mit der Anerkennung des Gesetzes erklimmt die Prophetenreligion die Stufe des sog. Mosaismus.

Durch das Gesetz, das Gott den Seinigen gegeben hat, um sie aus den Banden der Natürlichkeit zu befreien und ihnen seinen Willen kundzutun, erweist er sich wirklich als das Ideal, zu dem ihn die Propheten in ihren sittlichen Ermahnungen erhoben haben. Das Gesetz ist der Mittler zwischen dem übernatürlichen Gott und der sinnlichen Natur des Menschen. In ihm hat sich Gott selbst den Seinigen unmittelbar aufgeschlossen und ihnen damit die Gewißheit seiner hilfreichen Gnade und Huld gegeben. Der Mensch braucht nur getreulich den Buchstaben des Gesetzes zu befolgen, so weiß er, daß Gott mit ihm ist, und hört der Druck der Weltabhängigkeit auf, ihn zu beunruhigen. Auf der Leiter des Gesetzes steigt er sicher über die Endlichkeit empor. Das Gesetz ist gleichsam die Hand, die Gott ihm von oben darreicht. Mit seiner Hülfe knüpft er ein Verhältnis zu Gott an, das alle Wünsche seiner religiösen Sehnsucht befriedigt. Zwar fordert das minutiöse Detail der einzelnen Gesetzesvorschriften von ihm eine nicht geringe Einbuße an persönlicher Bequemlichkeit. Auch ist die Anerkennung ihrer teilweisen Absonderlichkeit ohne Opfer des Intellektes nicht vollziehbar und verlangt es besonders auch in seinem zeremoniellen Teile eine entschiedene Verneinung der natürlichen Instinkte. Allein gerade dadurch erweist ja das Gesetz seinen außernatürlichen Ursprung, daß es auf die natürlichen Neigungen keine Rücksicht nimmt, und gewöhnt den Einzelnen daran, sich auch sonst in seinem Denken und Handeln dem Zwange der Natur zu entziehen.

So stellt die jüdische Gesetzesreligion den prinzipiellen Bruch wie mit dem Naturalismus, so auch mit dem natürlichen Eudämonismus dar und setzt an die Stelle der egoistischen Pseudomoral eine heteronome Sittlichkeit, d. h. eine solche Auffassung, welche die Sittlichkeit abhängig macht von der Befolgung eines von außen an den Menschen herantretenden Gebotes. Darin beruht ihre große religiös-sittliche Bedeutung; darin liegt aber zugleich auch ihre Schwäche. Denn das Gesetz, das zu einer bestimmten Zeit und unter besonderen Kulturverhältnissen ins Da-

sein getreten ist, erscheint eben darum mit der ganzen historischen Zufälligkeit seiner Entstehung behaftet und muß doch, als göttlich geoffenbartes Gesetz, zugleich den Anspruch auf absolute Geltung erheben. Jede menschliche Änderung an dem Gesetze, um dieses den veränderten Kulturverhältnissen anzupassen, ist ein Bruch mit dem Prinzip der Gesetzesreligion und muß von deren Anhängern konsequenterweise als eine Aufhebung des religiösen Verhältnisses, als ein Heraustreten aus der Gesetzesgemeinschaft verworfen werden. Die strenge Gesetzesreligion ist daher ihrer Natur nach entwickelungsunfähig und überliefert ihre Anhänger in religiöser Hinsicht einem greisenhaft eigensinnigen Chinesentume. Das moderne Reformjudentum dagegen, das vom Gesetze nur festhält, was ihm paßt, den Sinn von dessen Vorschriften willkürlich dem eigenen Zeitgeist entsprechend umdeutet und eine Sittlichkeit vertritt, die auf ganz anderem Boden erwachsen und von einem ganz entgegengesetzten Geist erfüllt ist, ist im tiefsten Grunde seines Wesens irreligiös, denn es hat mit dem Grundprinzip der jüdischen Religion, der Heteronomie, gebrochen, ohne etwas Entsprechendes dafür an die Stelle einzusetzen. Das religiöse Verhältnis beruht im Judentume einzig und allein auf dem Gesetz und seiner Offenbarung, indem das Gesetz nur dadurch ein solches Verhältnis ermöglicht, daß es als absolut und unverbrüchlich angesehen wird. Der Mensch, der sich herausnimmt, an dem Gesetze eine Veränderung vorzunehmen, hebt damit dessen Absolutheit auf und stellt sich außerhalb des Bundes, den Gott auf Grund eben des Gesetzes mit den Seinigen geschlossen hat. Das Gesetz ist für den Juden der einzige unmittelbare Beweis einer lebendigen Beziehung des übernatürlichen Gottes zu den Menschen. Wird mit der Anerkennung seiner Reformbedürftigkeit seine endliche Bedingtheit zugegeben, so ist das nur das Eingeständnis der Beziehungslosigkeit zwischen Mensch und Gott und ist damit dem religiösen Verhältnis der Boden unteraus gezogen. Das eklektische Gemisch aus nationaljüdischer Metaphysik, aufklärerischem Humanismus und sinnentleertem Zeremoniendienst, wie das moderne Reformjudentum es darstellt, ist daher auch nichts weniger als eine höhere Entwickelungsstufe des Mosaismus, sondern ganz einfach eine Verfallsform des letzteren, und es ist nur ein

Beweis für die irreligiöse Verweltlichung weiter Kreise des heutigen Judentums, daß sie sich einbilden können, in dieser Form den Glauben der Väter mit dem Geiste der modernen Kulturvölker versöhnt zu haben.

Aber die Gesetzesreligion leidet noch an einem anderen prinzipiellen Mangel, der das religiöse Verhältnis zerstört, und dies ist der Widerspruch zwischen der Absolutheit des göttlichen Gesetzes und der Beschränktheit und Sündhaftigkeit der menschlichen Natur. Zwar gilt, wie gesagt, die Mannigfaltigkeit und Verwickeltheit der Gesetzesvorschriften auf der einen Seite als der deutlichste Beweis, daß sie von Gott zu dem Zwecke aufgestellt sind, um den Menschen von der Natürlichkeit abzuziehen und ihn im Kampfe gegen diese zu üben. Auf der andern Seite jedoch erschweren sie zugleich die strikte Erfüllung des Gesetzes und lassen es zu keiner rechten Freudigkeit in dem gesetzmäßig begründeten religiösen Verhältnis kommen. Mag der Mensch sich noch so sehr bemühen, den einzelnen Vorschriften aufs Peinlichste nachzukommen, dies Bestreben bleibt hinter der gestellten Aufgabe doch notwendig zurück und läßt den Menschen die eigene Mangelhaftigkeit nur um so drückender empfinden. Ohne jenes bis ins Einzelnste ausgearbeitete System von sittlichen und zeremoniellen Forderungen hat der Mensch auf dem Standpunkte der Gesetzesreligion keine Gewißheit, daß wirklich Gott es ist, der sich im Gesetz ihm aufschließt und daß es ein religiöser Verdienst ist, das Gesetz zu befolgen. Mit ihm verwickelt er sich in die Unmöglichkeit, den göttlichen Willen zu erfüllen. Und doch ist auf diesem Standpunkte das Gesetz die einzige Art, ein Verhältnis zur Gottheit zu gewinnen. Wer das Gesetz verletzt, hat daher auch keine Hoffnung, das Verlorene wieder einzuholen, keine Möglichkeit, die verscherzte Einheit mit Gott zurückgewinnen zu können.

Wohl sucht sich der Mensch durch ein ängstliches Um- und Ausdeuten des Gesetzes zu seinen Gunsten dieser nahe liegenden Konsequenz zu entziehen. Eine Kasuistik und haarspalterische Rabbulistik schießt auf dem Boden der Gesetzesreligion ins Kraut, die dazu dienen soll, ihm trotz aller seiner sittlichen Mangelhaftigkeit die Gewinnung des ersehnten Heils zu sichern. Wohl

vertieft sich auch die Auffassung des religiösen Verhältnisses nach der individualistischen Seite hin, indem der Einzelne in seiner Seelennot sich in eine immer persönlichere Beziehung zu seinem Gotte zu setzen bestrebt ist. Wohl läßt er sich auch jetzt die Hoffnung noch nicht rauben, daß Gott sich trotz aller Verstöße gegen das Gesetz seiner erbarmen werde, und deutet er dementsprechend die Auffassung Gottes als des physischen Erzeugers bzw. des Landesvaters in diejenige des Vaters im ethischen und familiären Sinne um, in welchem zur Gerechtigkeit die Prädikate der Gnade, Barmherzigkeit und Güte hinzutreten. Schon taucht auch der Gedanke auf, daß die Liebe den Kern und das Wesen alles religiösen Verhaltens sowohl von seiten Gottes wie des Menschen bilde, und diese erstreckt sich nicht mehr bloß auf die eigenen Volksgenossen, sondern auf alle Menschen, ja, vertieft sich sogar bereits zum Gebot der Feindesliebe. Aber diese neue Auffassung des religiösen Verhältnisses im Sinne der Vaterschaft und Gotteskindschaft vermag doch die immer drohender sich erhebende Frage nicht aus der Welt zu schaffen, ob der gerechte Gott, als den er sich durch seine Offenbarung des Gesetzes erwiesen hat, nicht gerade durch seine Gerechtigkeit genötigt sei, die ganzen Bemühungen des Menschen um die Gewinnung des religiösen Heiles zu verwerfen.

Damit aber hat die ursprüngliche Bedeutung des Gesetzes sich in ihr Gegenteil verkehrt. Anstatt den Menschen die Erhebung über die Weltabhängigkeit zu ermöglichen, erscheint es nun vielmehr selbst als Schranke, über welche sie keine noch so aufrichtige religiöse Inbrunst hinausträgt. Anstatt ihrem Freiheitsdrange die erstrebte Erfüllung zu verschaffen, schlägt es sie nur um so entschiedener in die Fesseln der natürlichen Endlichkeit. Anstatt sie vom Übel und der Sünde zu erlösen, wirkt das Gesetz gerade umgekehrt als Sporn und Stachel der Sünde. Je tiefer aber die Hoffnung sinkt, durch Vermittelung des Gesetzes ans Ziel zu kommen, desto mehr wächst die religiöse Sehnsucht, in desto glühenderer und farbigerer Ausmalung des erstrebten Heilszustandes ergeht sich die religiöse Phantasie und sucht die Menschen durch die Vorstellung einer neuen besseren Welt, sowie eines neuen Himmels, in welchen der Geist von den Fesseln der Natürlichkeit

völlig frei sein wird, und eines zukünftigen Vollendungszustandes über die Trostlosigkeit der Gegenwart hinwegzutäuschen.

### d. Die Religion der Gottessohnschaft als Übergang zur Religion des Geistes

In der Verkündigung der unmittelbaren Nähe des «Himmelreiches», um durch dieses stärkste aller eudämonistischen Motive den Eudämonismus völlig zu brechen, besteht die «frohe Botschaft» Jesu von Nazareth. Eine wesentlich neue Auffassung des religiösen Verhältnisses hat er selbst nicht gelehrt, noch ist eine solche von ihm überhaupt ernsthaft ins Auge gefaßt worden. Denn auch er steht prinzipiell durchaus auf dem Boden des jüdischen Gesetzes, bei dem er nur von gewissen allzu rigorosen und sittlich indifferenten Forderungen absieht. Die Auffassung, daß erst Jesus die «gotteskindschaftliche» Vorstellung des religiösen Verhältnisses vertreten habe, ist eine theologische Fiktion, die den historischen Tatsachen widerstreitet. Erst Paulus, der damit auch erst eigentlich als der Begründer des Christentums im Sinne einer vom Judentum grundsätzlich verschiedenen Religion erscheint, bahnt eine neue Auffassung des religiösen Verhältnisses an. Er bricht mit dem Standpunkte der Gesetzesreligion und faßt Jesus als den Mittler auf, der durch sein Leiden und seinen stellvertretenden Opfertod die Erlösung der Menschen aus den Banden des natürlichen Egoismus vollzogen habe. Seine Schüler und Nachfolger aber, ihnen allen voran der sog. Evangelist Johannes, erweitern diese Ansicht dahin, daß sie den Menschenerlöser Jesus mit dem platonisch-stoischen Prinzip des Logos, der dem empirischen Dasein immanenten Weltseele, und weiterhin mit Gott selbst identifizieren.

Erst hiermit ist in der Tat ein neues religiöses Prinzip gewonnen. An die Stelle des jüdischen Gesetzes ist im Christentume Christus, d. h. der zur metaphysischen Potenz erhobene Jesus, als Vermittler zwischen Gott und Mensch getreten, um nun seinerseits alles dasjenige zu leisten, was der starre Buchstabe des Gesetzes im religiösen Verhältnisse schuldig blieb. Gott selbst muß Mensch werden, wenn der Mensch über die Weltendlichkeit emporgehoben und dadurch selber Gott

werden soll. Hiermit ist anerkannt, daß nur eine reale Lebensmacht imstande ist, dem Menschen die Befreiung aus den Banden des Eudämonismus zu vermitteln; aber diese ist hier nicht rein physischer Art, wie im ursprünglichen Naturalismus, wo die Erlösung von außen an den Menschen herantritt und folglich auch nur eine äußerliche bleibt, sondern die geistige Kraft der Gottheit selbst, die in Christus Fleisch geworden, vollzieht die Erlösung auf Grund ihrer inneren Lebendigkeit. Es ist nicht Gott selbst als Gott, der sich mit der Endlichkeit befaßt — dies ist nach theistischer Vorstellungsweise dadurch ausgeschlossen, daß Gott und Welt in einem schroffen Gegensatze zueinander stehen und daß es mit der Auffassung Gottes als des sittlichen Ideals nicht vereinbar scheint, ihn in die Sphäre der Natürlichkeit herabzuziehen. Es ist vielmehr Gott noch einmal, und zwar als Mensch gesetzt, der Gottmensch, wodurch der Mensch zu Gott emporgezogen und die Versöhnung mit diesem hergestellt wird. Als Gott besitzt Christus die Macht und die Geneigtheit, die Überwindung der Weltschranken zu bewerkstelligen. Als Mensch ist auch er in die Weltendlichkeit verwickelt und strebt er selbst zu Gott empor. Dabei ist er zugleich seinen Anhängern so leibhaftig gegenwärtig, wie das Gesetz, ohne daß er ihm doch, wie dieses, kalt und fremd gegenübersteht. Vielmehr erscheint er nicht bloß durch seine praktischen Bemühungen um ihr Seelenheil, sondern mehr noch durch sein eigenes opfermutiges Leiden und Sterben ihrem fühlenden Herzen nahe gerückt. Daß selbst ein Christus den Tod hat schmecken müssen, das söhnt auch die Menschen mit ihrem harten Schicksal aus. Daß Christus Gott ist und den Tod überwunden hat, das gibt den Menschen die Gewißheit, durch die Einheit mit ihm, wie sie im Glauben hergestellt wird, der gleichen Erhöhung teilhaftig zu werden.

Diese Auffassung erfährt nun eine noch weitere Vertiefung dadurch, daß Christus als der «Sohn Gottes» vorgestellt wird. Es ist die alte Auffassung Gottes als des «Vaters» und «Erzeugers», die einzige, die auf theistischer Basis möglich ist, wie sie hiermit auf das Verhältnis Gottes zu Christus übertragen wird. Aber sie verleiht in diesem Falle dem religiösen Verhältnis eine Erhabenheit und Heiligkeit, wie nie zuvor, indem sie die Erlösung des

Menschen als eine für Gott selbst so wichtige Angelegenheit hinstellt, daß Gott um ihretwillen kein Bedenken trägt, sogar seinen einzigen «Sohn» zu opfern. Wenn dies von seiten Gottes geschieht, wie sollte nicht da beim Menschen auch der letzte Zweifel schwinden, daß seine Erlösung möglich und von Gott gewollt ist? Wenn Gott so viel für den Menschen tut, wie sollte nicht dieser alles daransetzen, sich der göttlichen Gnade würdig zu erweisen und auch selbst durch den Kampf gegen seine gottwidrige Natur an der eigenen Erlösung mitzuwirken?

Mit der Lossagung vom jüdischen Gesetz ist die letzte Schranke hinweggeräumt, welche die ethische Religion bisher noch daran verhinderte, ihren nationalen Charakter völlig abzustreifen. Mit ihr hat das Christentum die Möglichkeit erlangt, zur Weltreligion zu werden. Mit der Abstreifung seiner nationalen Gebundenheit hat es aber auch zugleich den letzten Rest einer kollektivistischen Auffassung des religiösen Verhältnisses aufgegeben, wie sie allen früheren Stufen der Kausalitätsreligion eigen ist, und eine persönliche Beziehung zwischen dem Einzelindividuum und der Gottheit angebahnt. Damit ist ein ganz neues Moment von höchstem Werte in das religiöse Bewußtsein eingeführt, ein Moment, das als solches geeignet scheint, das religiöse Verhältnis von Grund aus umzugestalten. Denn nun ist es kein abstraktes, für alle gleich verbindliches und ein für allemal fixiertes Gesetz, durch dessen Erfüllung der Mensch mit Gott vereinigt wird, wie im Judentume, sondern das persönliche Verhältnis des Einzelnen zu Christus, das seiner eigenen Individualität den weitesten Spielraum läßt, dies Glaubens- und Liebesverhältnis, woraus die rechte Gesinnung und das gottgewollte Handeln von selbst hervorgehen, vermittelt dem Menschen die Überwindung der Weltschranken. Die Heteronomie des Judentums erscheint in der christlichen Religion zur sittlichen Autonomie, der knechtische Gehorsam gegen das fremde Gebot zur freien Unterordnung des Willens unter die sittliche Weltordnung umgewandelt. Der Inhalt des Willens aber erscheint hier nicht mehr ein für allemal bestimmt und durch göttliche Autorität festgelegt, sondern er ist in beständigem Flusse begriffen und muß vom Einzelnen gemäß seiner jeweiligen Bedingtheit aus dem Gesamtzustande der Welt

herausgelesen und von Fall zu Fall ergriffen und verwirklicht werden.

Aber freilich hängt die rechte Erkenntnis und Verwirklichung des göttlichen Willens davon ab, daß der Mensch den rechten Geist besitzt, und diesen kann er eben nur durch die innerliche Vereinigung mit Christus erlangen. Die Einigung mit Christus aber ist dadurch bedingt, daß er an diesen glaubt: der Mensch muß in dem verstorbenen Propheten von Nazareth das metaphysische Erlösungsprinzip erblicken, er muß Jesus als Gottes Sohn, als Gottmenschen im absoluten Sinne auffassen können; dies aber wird um so schwieriger, je weiter die Erkenntnis der Naturgesetze fortschreitet, je klarer die Geschichtswissenschaft die Anfänge der christlichen Religion erleuchtet und je mehr mit der Fortbildung und Verfeinerung der moralischen Begriffswelt und der Entfernung von dem naturalistischen Ausgangspunkte seiner gesamten Denkweise das religiöse Bewußtsein der Menschheit sich in sich selbst vertieft. Damit aber zeigt sich das christliche Erlösungsprinzip mit genau dem gleichen Mangel behaftet, wie die jüdische Gesetzesreligion. Wie diese an dem Widerspruche zwischen der Absolutheit des göttlich geoffenbarten Gesetzes und dessen historischer und menschlicher Bedingtheit krankt, in derselben Weise macht die Verkoppelung des spekulativen und historischen Moments in seinem Erlösungsprinzip das christliche religiöse Verhältnis unhaltbar. Als göttliches Erlösungsprinzip muß dieses eine absolute metaphysische Bedeutung haben. Eine solche aber ist auf den Menschen Jesus nur durch lauter historische Fiktionen und Widersprüche übertragbar, der selbst bekanntlich weit davon entfernt war, sich eine mehr als menschliche Bedeutung beizumessen.

Hiernach hat das Christentum zwar seiner innersten Tendenz nach die nationalen und lokalen Schranken überwunden, in denen alle übrigen Religionen mehr oder weniger befangen blieben. Allein tatsächlich bleibt es doch durch seinen historischen Charakter und seine hierdurch bestimmte Metaphysik sowohl zeitlich wie lokal gebunden und ist außerstande, seinen nationalen Ursprung zu verleugnen. Das Christentum ist durch seinen ethischen Gottesbegriff dazu befähigt, die Religion der ganzen

Welt zu werden. Allein die Verquickung dieses Gottesbegriffs mit der relativen Zufälligkeit eines geschichtlichen Ereignisses macht es einer andersartigen Kultur und Denkart, die von der Religion nicht Geschichte, sondern Erlösung verlangt, unmöglich, in sein religiöses Verhältnis einzutreten. —

Die Erlösung beruht nach christlicher Anschauung darauf, daß der Mensch durch den Glauben an Christus und die daraus sich ergebende Liebe zu ihm mit dessen Geist erfüllt, durch die Erfüllung mit dem Geiste Christi, dem heiligen Geist, der identisch mit dem Geiste Gottes ist, mit Gott selbst vereinigt und dadurch über die Weltendlichkeit hinausgehoben wird. Aber dann ist doch eigentlich nicht Christus, sondern vielmehr der Geist das Erlösungsprinzip; die Einheit des Menschen mit Christus im Glauben und der Liebe aber dient nur dazu, ihm die Einheit mit dem Geiste und dadurch indirekt mit Gott zu vermitteln. Das religiöse Verhältnis ist im Christentum zunächst ein Verhältnis des Menschen zu Christus und nur insofern auch mit Gott, als Christus mit Gott identisch ist. Daß aber der Mensch wirklich mit Gott vereinigt und dadurch zugleich mit dessen Kraft erfüllt ist, um die Erhebung über die Weltschranken zu vollziehen, das ist das Werk des Geistes, der allein sich unmittelbar als metaphysisches Prinzip in den Menschen einsenkt.

Es ist klar, daß mit alledem die Kausalitätsauffassung des religiösen Verhältnisses im Grunde aufgegeben und an deren Stelle die Identitätsauffassung getreten ist. Denn nicht, daß Gott der Vater und Erzeuger des Menschen ist und die Welt als sein Geschöpf aus sich hinausgestellt hat, vermittelt nach christlicher Anschauung die Erlösung, auch nicht der Umstand, daß Christus, als Gottes Sohn, die menschliche Schuld auf sich genommen und sich selbst für die Menschheit als Opfer zur Versöhnung der göttlichen «Gerechtigkeit» dargebracht hat, sondern der heilige Geist erlöst durch seine unmittelbare Einwohnung und Wirksamkeit in ihm den Menschen von der Endlichkeit. Im Christentum ist sonach die theistische Entwickelung an dem Punkte angelangt, wo sie in ihr Gegenteil umschlägt und die zweite mögliche Art der Auffassung des religiösen Verhältnisses im Sinne der Identität von Gott und Welt, die ursprünglich mit dem Theis-

mus unmittelbar vereinigt war und dann von diesem überwunden wurde, von neuem in die Erscheinung tritt, aber nun nicht mehr im naturalistischem Sinne als unmittelbare Identität der Natur und Gottes, sondern als Einwohnung des heiligen Geistes im Menschen. Das tatsächliche religiöse Verhältnis ist im Christentum ein Identitätsverhältnis, und nur dieses ist die unmittelbare Bedingung der Erlösung. Das Kausalitätsverhältnis dagegen erscheint als ein bloßer stehengebliebener Rest von seinem jüdischen Ursprung her; es soll nur ein Inhalt der theoretischen Überzeugung sein, ungeachtet des Umstandes, daß die religiöse Wirklichkeit mit dieser Überzeugung nicht übereinstimmt. Der Christ soll glauben, daß Gott von ihm verschieden sei und daß es der historischen Vermittelung durch dessen Sohn bedürfe, um seine Erlösung zu ermöglichen; und doch ist Gott in Wahrheit mit ihm eins und würde er in Gestalt des heiligen Geistes, der mit seinem eigenen Geiste wesenhaft identisch ist, ihn ganz ebenso erlösen, auch wenn Christus nicht gelebt hätte und am Kreuze für die Menschheit gestorben wäre. Zwar macht das Christentum die Wirksamkeit des heiligen Geistes davon abhängig, daß der Mensch an Christus glaubt. Es betrachtet also die Identität von Mensch und Gott nicht als eine ein für allemal verwirklichte, sondern knüpft sie an eine besondere Bedingung. Was jedoch Gott veranlaßt haben sollte, seine Einwohnung im Menschen in solcher Weise zufällig zu beschränken, und wie der empirische Akt des Glaubens an ein historisches Faktum imstande sein soll, den metaphysischen Akt der Einsenkung des göttlichen in den endlichen Geist auszulösen, das bleibt auf christlichem Standpunkte völlig unbegreiflich.

Soll der heilige Geist sich mit dem Menschen unmittelbar vereinigen, so ist dies offenbar nur möglich, wenn er als ein unpersönliches Wesen aufgefaßt wird. Denn nur ein unpersönlicher Geist kann mehreren Personen gleichzeitig innewohnen. Im Christentume dagegen gilt der Geist als dritte «Person» der Gottheit und die dreieinige Gottheit als Persönlichkeit, weil nur ein persönlicher Geist mit dem persönlichen Gott identisch und nur eine in sich abgeschlossene Persönlichkeit das Ideal des Guten sein kann. Die Auffassung der Gottheit als Persönlichkeit ermög-

licht es, sie mit der Person Jesu von Nazareth unmittelbar zu identifizieren und diesen zum Christus zu erheben. Die Persönlichkeit Christi als Erlösungsprinzips aber nötigt ihrerseits dazu, auch den mit ihm identischen Geist als Persönlichkeit zu bestimmen. Damit ist jedoch das eben geknüpfte Band zwischen Gott und Mensch wieder zerrissen, denn ein persönlicher Geist kann nicht dem Menschen unmittelbar innewohnen, ohne dessen Persönlichkeit zu zerstören, er bleibt eine vom menschlichen Geiste wesentlich verschiedene Potenz und kann niemals mit ihm zu einer wahren Einheit verschmelzen.

Hier enthüllt sich der Grundwiderspruch des Christentums: weil Gott als das Ideal des sittlich Guten aufgefaßt wird, muß er als Persönlichkeit gedacht werden; weil er als Persönlichkeit aufgefaßt wird, muß er über die Welt hinausgerückt und von dieser seinem Wesen nach unterschieden werden; weil er von der Welt wesenhaft verschieden sein soll, bedarf es eines Mittlers, um eine lebendige Beziehung zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre herzustellen; weil der verstorbene Prophet von Nazareth als dieser Mittler angesehen und mit der Gottheit identifiziert wird, ist ein neues Prinzip erforderlich, um die Kluft zwischen dem erhöhten Christus und dem Menschen auszufüllen, und dieses wird im Geiste gefunden; indem aber auch der heilige Geist mit Christus und der höchsten Gottheit gleichgesetzt und demnach als Persönlichkeit aufgefaßt wird, rückt auch er über die Endlichkeit hinaus und bleibt die ganze Tendenz einer Vermittelung zwischen Gott und dem Menschen unverwirklicht.

Vergebens sucht das religiöse Bewußtsein die Kluft zwischen beiden durch die Stufenleiter der Engel und Heiligen zu überbrücken, die durch ihre persönlichen Verdienste und zunehmende Geistigkeit zwischen dem endlichen und dem absoluten Geiste vermitteln sollen. Die Heiligenverehrung und der Engelglaube ist in religiöser Hinsicht ein plumper Rückfall aus der ethischen Geistesreligion auf die Stufe der Naturreligion, ein atavistischer Durchbruch des alten Seelen- und Geisterglaubens durch die Hülle des Monotheismus, wie sie nur aus dem Zustande einer gesunkenen Kultur und einer opportunistischen Rücksichtnahme auf die rohen Bedürfnisse der ungebildeten Masse erklärlich ist.

Sie leistet aber auch das nicht, was sie soll, weil eine noch so große Häufung von Persönlichkeiten zwischen Mensch und Gott so wenig eine Verbindung schlagen kann, wie es möglich ist, aus einer noch so großen Häufung von Punkten eine Linie herzustellen. Vergebens sucht die Kirche das Erlösungswerk in ihre Hand zu bringen und selbst das Vermittleramt zwischen Gott und Mensch zu übernehmen. Denn erstens ist ihr Recht zu diesem Amte mehr als zweifelhaft und selbst wieder nur durch lauter historische Fiktionen zu begründen [1], und sodann scheitert ihre Absicht auch notwendig daran, daß sie sich hierbei auf Voraussetzungen stützen muß, deren religiöse Unzulänglichkeit ihre eigene Existenz ja gerade erst ermöglicht haben. Was weder der Sohn noch der heilige Geist vermag, eine reale Einheit zwischen Gott und dem Menschen herzustellen, das vermag die Kirche, die doch nur kraft der Genannten ihr Vermittleramt ausübt, mit ihren Mitteln erst recht nicht zu leisten.

Die Kirche schreibt sich die Fähigkeit zu, mit göttlicher Vollmacht die Sünden zu vergeben, den Schatz der guten Werke zu verwalten und das Mißverhältnis zwischen göttlicher Forderung und menschlicher Leistung auf der Grundlage einer Art Rechtskontrakts zwischen Gott und dem Menschen auszugleichen. Damit sinkt die ethische Religion wieder auf die Stufe der rechtlich-staatlichen Auffassung der Naturreligion herunter, und das religiöse Verhältnis wird aus einem persönlichen Verhältnis zu Gott in ein rechtliches Verhältnis herabgemindert. Die Kirche ist ferner zur Rechtfertigung ihres Vermittleramtes sowie zur Aufrechterhaltung ihrer Stellung innerhalb der gesellschaftlichen und staatlichen Zustände genötigt, das historische Moment aufs Entschiedenste hervorzukehren und sich den gegebenen Kulturbedingungen einer Zeit und eines Volkes, der sog. schlechten

[1] Wenn irgend etwas über Jesus feststeht, so ist es dies, daß er nichts weniger beabsichtigt hat, als eine Kirchengründung. Sollte dies aber auch wirklich seine Absicht gewesen sein, so würde er seine Kirche wohl zu allerletzt auf den «Felsen Petri» gegründet haben, da Petrus nach dem Bilde der Evangelien von allen Jüngern am wenigsten einem Felsen glich, sondern einem schwankenden Rohre und bei seiner inneren Haltlosigkeit und Charakterschwäche den Meister sogar in einem der entscheidendsten Momente seines Lebens dreimal verleugnen konnte

Endlichkeit, in wohlberechnender Klugheit anzupassen. Damit wird sie aber notwendig selbst in den Weltlauf verflochten und in die Schranken der Weltendlichkeit herabgezogen, über welche sie die Menschen gerade zu erheben vorgibt. Die Kirche will ihre Anhänger über die Welt erhöhen. Dazu muß sie selbst über der Welt stehen und die Welt beherrschen. Mit dieser Forderung ihrer Herrschaft über die Welt aber hört sie auf, ein rein religiöses Institut zu sein, und tritt sie auf das Gebiet der Politik hinüber. Die christliche Idee verlangt die freie Hingabe des ganzen Menschen an Gott, wie sie durch das persönliche Glaubens- und Liebesverhältnis zu Christus hergestellt wird. Die Kirche gebietet, sich ihren Forderungen zu unterwerfen selbst auf Kosten des vernünftigen Denkens, sie fordert den blinden Gehorsam gegen das, was sie als göttliches Gebot betrachtet und wie es in ihrem autoritativen Willen unmittelbar enthalten sein soll, sie sucht die Menschen durch die phantasiemäßige Ausmalung der göttlichen Belohnungen und Strafen in ein Liebesverhältnis zu Christus geradezu hinzuzwingen. Damit aber gibt sie die wertvollste Errungenschaft des christlichen Gedankens, die sittliche Autonomie, wieder auf, schraubt sie das religiöse Bewußtsein auf den Standpunkt der Gesetzesreligion zurück und öffnet sie dem krassesten Eudämonismus Tor und Türe. —

Aus der Einsicht in die Gefahren, welche dem religiös-sittlichen Bewußtsein aus der Vermittelung des religiösen Heiles durch die Kirche erwachsen, geht der Protestantismus hervor. Dieser bricht mit dem Prinzip der kirchlichen Autorität und sucht die Autonomie auf sittlichem und religiösem Gebiete von neuem sicher zu stellen. Dabei geht er folgerichtig zurück auf die Ausgestaltung der christlichen Idee vor Ausbildung der Kirchenherrschaft und ist bemüht, das religiöse Verhältnis entweder auf der Basis des kirchlichen Dogmas oder aber der ersten Glaubensurkunden des Christentums bzw. einer spekulativen Um- und Weiterbildung der ursprünglichen christlichen Lehrmeinungen zu begründen. Jenes ist die Absicht des orthodoxen, dieses diejenige des liberalen Protestantismus.

Der orthodoxe Protestantismus hält am Dogma in seiner kirchlichen Ausgestaltung fest, läßt dessen Widersprüche ungelöst be-

stehen und gibt, indem er den unbedingten Glauben an das Dogma fordert, auch die religiöse und sittliche Autonomie wieder auf. Von der kirchlich-autoritativen oder katholischen Form des Christentums unterscheidet sich der orthodoxe Protestantismus in bezug auf das religiöse Verhältnis prinzipiell nur dadurch, daß er mit dem Verzicht auf die kirchliche Autorität auch das einzige Mittel aus der Hand gibt, um den Glauben zu erzwingen und seine Forderungen mit dem nötigen Nachdrucke durchzusetzen. Diese Gestalt des Protestantismus ist zwar christlich und religiös, aber auch geistig rückständig und trägt wesentlich die Schuld an der religiösen Gleichgültigkeit der Gegenwart und dem fortschreitenden Verfall der christlichen Weltanschauung.

Der liberale Protestantismus macht die Versöhnung zwischen christlicher und moderner Weltanschauung ausdrücklich zu seiner Hauptaufgabe. Dementsprechend will er in seiner vulgären Form vom Dogma überhaupt nichts wissen. Er leugnet die metaphysische Bedeutung Jesu und sucht aus den Evangelien ein sog. «Christentum Christi» herauszukonstruieren. Damit gibt er jedoch das große neue Prinzip, wodurch sich das Christentum vom Judentume unterscheidet, die spekulative Idee der Gottmenschheit, preis und müht sich nun vergeblich ab, aus den moralischen Reden Jesu, welche die jüdische Religion und Weltanschauung zur Voraussetzung haben, ein neues religiöses Prinzip herauszuklauben. Gott erscheint in der Auffassung dieses Standpunktes meist als ein überweltliches Wesen im Sinne des aufgeklärten Judentumes, tritt jedoch hinter einer überschwenglichen und phrasenhaften Verehrung der menschlichen Persönlichkeit Jesu so sehr zurück, daß dies vielfach geradezu an Atheismus anstreift. Da aber der Mensch Jesus kein religiöses Verhältnis begründen kann, die Nacheiferung seines Lebenswandels an den veränderten Kulturverhältnissen scheitert und seine Lehre erst von allen charakteristischen Bestandteilen «gereinigt» werden muß, um sie dem heutigen Bewußtsein annehmbar zu machen, so ist der vulgäre Protestantismus nicht nur unchristlich, sondern auch irreligiös, da er nach Preisgabe der christlichen Erlösungstheorie, der Trinität, der übernatürlichen Offenbarung, der Wunder usw. der unmittelbaren realen Beziehung zwischen dem überweltlichen Gott und dem

Menschen ganz und gar ermangelt. Daß Gott ein ethisches Wesen und das Verhältnis zwischen ihm und dem Menschen ein solches der Gotteskindschaft ist, glaubt der religiöse Protestantismus durch die alleinige Berufung auf die frohe Botschaft Jesu erweisen zu können. Und doch kann diese eine genügende Bürgschaft für die Wirklichkeit des religiösen Verhältnisses unmöglich sein, wenn der Offenbarungscharakter der Schrift geleugnet und jede übernatürliche Bezeugung Gottes in der Gegenwart als abergläubisch abgewiesen wird. Der protestantische Trivialismus steht sonach, religionsphilosophisch angesehen, auf der gleichen Stufe mit dem Reformjudentum, sofern auch er ein haltbares religiöses Verhältnis nicht durch Weiterbildung des gegebenen, sondern durch Rückgang auf ein überwundenes Prinzip und willkürliche Entleerung desselben von allen ihm unliebsamen Bestandteilen zu gewinnen trachtet. Wie jenes eine Verfallsform der Gesetzesreligion, so repräsentiert er eine solche des Christentums und vermag nur dadurch den Anschein der «Modernität» hervorzurufen, daß er die Schwierigkeiten seiner transzendenten Gottesauffassung hartnäckig ignoriert und in metaphysischer Beziehung einem geistlosen Agnostizismus huldigt.[1]

Dieser religiös wie philosophisch gleich wertlosen Form des Glaubens gegenüber hält der spekulative Protestantismus prinzipiell an dem metaphysischen Charakter des echten Christentumes fest. Dabei streicht er von den drei Personen der christlichen Trinität entweder den Sohn und behält nur den Vater übrig, den er unmittelbar mit dem Immanenzprinzip des Geistes im Sinne des Monismus identifiziert. So aber weiß er mit Christus nichts anzufangen, da es über allem Zweifel erhaben ist, daß Jesus selbst einer derartigen Auffassung so fern gestanden hat, wie nur möglich, und lädt er außerdem den Widerspruch auf sich, daß die Auffassung Gottes als des Vaters nur auf dem Standpunkte der Kausalitätsreligion, nicht aber der von ihm vertretenen Identitätsauffassung einen Sinn hat (Pfleiderer). Oder aber er läßt den Gottvater fallen und sucht das religiöse Verhältnis durch die Gleichsetzung Christi mit dem immanenten Geiste herzu-

[1] Vgl. Harnack «Das Wesen des Christentums» (1900). Bousset «Das Wesen der Religion» (1903)

stellen. Dann übersieht er, daß die Anerkennung Christi als Erlösungsprinzips die dualistische Auffassung des Theismus zur Voraussetzung hat, da jener ja nur dazu dienen soll, zwischen dem überweltlichen Gotte und dem Menschen zu vermitteln, ganz abgesehen davon, daß auch diese Ansicht an der Unmöglichkeit einer Identifikation des historischen Jesus von Nazareth mit dem metaphysischen Prinzip der Erlösung scheitert. In beiden Fällen macht auch hier die Annahme der göttlichen Persönlichkeit ihre Immanenz als Geist illusorisch. Oder endlich der spekulative Protestantismus behält nur den Geist als unpersönliches Immanenzprinzip übrig (Biedermann), hebt damit aber jeden Zusammenhang mit dem dualistischen Christentum auf und widerspricht sich selbst, wenn er trotzdem fortfährt, das Christentum als die «absolute Religion» zu werten.

Hiernach ist der spekulative Protestantismus, der das religiöse Verhältnis durch spekulative Fortbildung des Dogmas sicher zu stellen sucht, soweit er christlich ist, nicht spekulativ, soweit er hingegen spekulativ ist und wirklich einen Fortschritt des religiösen Bewußtseins anbahnt, nicht christlich. Daß er trotzdem aus opportunistischen Gründen genötigt ist, sich christlich zu drapieren und sich in seiner Ausdrucksweise der ganz anders gemeinten christlichen Begriffe und Symbole zu bedienen, um wenigstens nach außen den Schein der Christlichkeit zu erwecken, macht diesen Standpunkt für jedes konsequente Denken und aufrichtige Empfinden unannehmbar. Das «Wesen des Christentums» besteht durchaus nur darin, daß es diejenige Form der Kausalitätsreligion ist, welche den Gegensatz von Gott und Welt durch die Mittlerschaft Christi zu überwinden trachtet und Christus als das begründende Prinzip des religiösen Verhältnisses auffaßt. Wenn Jesus bloß als historische Persönlichkeit angesehen wird, wie im vulgären Protestantismus, so ist damit der Standpunkt des Christentums ganz ebenso verlassen, wie wenn er von dessen spekulativer Richtung mit dem Immanenzprinzip des heiligen Geistes identifiziert und dieser als die Gottheit schlechthin betrachtet wird.

Die Unmöglichkeit, auf der christlichen Basis das religiöse Verhältnis in einer unseren Bedürfnissen entsprechenden Weise neu

zu begründen, ist recht eigentlich die religiöse Not der Zeit, von allen mehr oder minder klar empfunden, von vielen ignoriert, von wenigen in ihrem Grunde eingesehen. [1]

## 2. Das religiöse Verhältnis als unmittelbare Identität: der abstrakte Monismus

Alle Mängel der bisher besprochenen Standpunkte lassen sich letzten Endes darauf zurückführen, daß die Kausalitätsauffassung des religiösen Verhältnisses Gott und Welt als zwei verschiedene Wesen ansieht.

Diese Mängel nun sucht die Identitätsauffassung dadurch zu vermeiden, daß sie beide überhaupt nicht erst in dualistischer Weise auseinander reißt, um sich hinterher vergeblich mit ihrer Wiedervereinigung abzumühen, sondern das religiöse Verhältnis von vorneherein als ein solches der Einheit beider Wesen bestimmt. Zwar ein gewisser Gegensatz muß natürlich auch in diesem Falle zwischen Gott und Mensch vorhanden sein, denn sonst bestände ja keine Nötigung für den Menschen, die Vereinigung mit der Gottheit anzustreben, d. h. ein religiöses Verhältnis einzugehen. Allein, daß jener Gegensatz gerade ein solcher zweier verschiedener Wesen sein müsse, das liegt im Begriffe des religiösen Verhältnisses durchaus nicht enthalten.

Hat die dualistische Auffassung des religiösen Verhältnisses sich als unzulänglich erwiesen, so hindert mithin nichts, eine monistische Auffassung anzunehmen. Nach dieser verhalten sich Gott und Mensch nicht wie Ursache und Wirkung, sondern wie Wesen und Erscheinung zueinander. Gott ist der Grund, die Substanz, der Träger und, sofern er sich in ihr betätigt, das Subjekt der Welt. Die Welt ist die für sich unselbständige Zustandsart der Gottheit, sie ruht in dieser, wird von ihr gehalten, so zwar, daß alle ihre eigenen Zustände und Begebenheiten nichts anderes sind als die Art und Weise, wie die Gottheit sich in ihr, als ihrer Erscheinung, auswirkt. Diese Auffassung ist monistisch, sofern

[1] Vgl. hierzu E. v. Hartmann «Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft» (1874); «Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie» (2. Aufl. 1888); «Das Christentum des neuen Testaments» (1905)

sie Gott und Welt als Ein Wesen, als wesenhafte Einheit und Dieselbigkeit betrachtet, aber sie ist darum noch nicht monotheistisch, weil sie nur ein einziges göttliches Wesen annimmt. Denn der Monotheismus ist eine Unterart der kausalen Auffassung des religiösen Verhältnisses und darf daher mit dem Monismus auch nicht verwechselt werden. Es ist durchaus irreleitend, wenn manche Theologen, wie Pfleiderer, um wenigstens in der Ausdrucksweise den Zusammenhang mit dem Christentume festzuhalten, ihre monistische Gottesauffassung als Monotheismus bezeichnen. Der Monotheismus ist Theismus, der religiöse Monismus dagegen ist Pantheismus. Jener schließt in seiner Bezeichnung eine Mehrheit von Göttern, dieser eine Mehrheit von Substanzen aus. Nach der theistischen Auffassung befindet sich Gott zur Welt im Verhältnis der Transzendenz oder ist er ein von der Welt substantiell verschiedenes und von ihr getrenntes Wesen. Nach der pantheistischen Auffassung befindet er sich zur ihr im Verhältnis der Immanenz, d. h. er ist in ihr als ihr Wesen enthalten, die Welt ist die Erscheinung, Manifestation oder Offenbarung Gottes, und beide sind in ihrem Grunde identisch.

Alle Identität ist nun entweder eine unmittelbare oder mittelbare Dieselbigkeit oder Wesenseinheit. Alle unmittelbare Identität aber von Gott und Welt sagt entweder aus, daß die Welt, so wie sie ist, nämlich als Welt, dasselbe ist wie Gott, d. h., daß nur die Welt ist und Gott nicht ist, oder sie bedeutet, daß nur Gott wirklich und im eigentlichen Sinne ist, die Welt hingegen nicht ist. Die erste Ansicht, daß die Welt selbst Gott ist, ist Naturalismus, aber nicht, wie der vorhin besprochene, als die ursprünglichste Form der Religion, sondern als die Aufhebung der Religion in ihrem Wesen, kein religiöser, sondern ein bloßer anthropologischer Naturalismus, sofern er nur das menschliche Subjekt des religiösen Verhältnisses, aber kein Objekt desselben gelten läßt. Denn wenn die Welt selbst Gott und als solche ein absolutes Wesen ist, so gibt es folglich keine innere Erhebung über die Welt und somit auch kein religiöses Verhältnis. Dies ist der Standpunkt des Atheismus, der die Welt verabsolutiert und hiermit ein von der Welt begrifflich unterschiedenes Absolutes, als Objekt des religiösen Bewußtseins, nicht anerkennt. Eine Abart dieses

anthropologischen oder atheistischen Naturalismus ist die Ansicht, daß der Mensch als solcher absolut ist. Diese Behauptung, wie sie z. B. von Max Stirner in seinem Buche «Der Einzige und sein Eigentum» und in gewissem Sinne auch von Nietzsche vertreten wird, macht gleichfalls Religion unmöglich, dürfte indessen, außer als eine Form des Größenwahnsinns, in der praktischen Wirklichkeit nicht anzutreffen sein.

### a. Der Brahmanismus

Die zweite Art der unmittelbaren Identität, wonach nur Gott ist und die Welt nicht, ist die Grundanschauung der indischen Religion des Brahmanismus.

Auch dieser ist so wenig, wie die jüdische Gesetzesreligion oder das Christentum, ein ursprüngliches Produkt des Volksglaubens, sondern hat eine lange Entwickelung hinter sich, die auch hier bis zu jener naivnaturalistischen Auffassung zurückreicht, wie sie allen Religionen im Anfange gemeinsam ist. Die älteste Form der indischen Religion, deren Spuren sich noch deutlich in den Veden, den heiligen Schriften der Inder, erkennen lassen, zeigt alle Züge des gewöhnlichen Naturalismus mit seinem Durcheinander der Kausalitäts- und der Identitätsauffassung: die Verehrung der Naturmächte und einzelner für das Leben bedeutsamer Gegenstände, die sich hier sogar auf Artefakte, wie die Pflugschar, den Wagen, den Somatrank, erstreckt, den Totemismus, Seelen- und Geisterkultus usw. Auch in Indien also bildet die Verehrung einer Unmasse von Sondergöttern verschiedener Familien, Stämme und Völkerschaften den Ausgangszustand des religiösen Lebens. Auf die Stufe der nationalen Religion steigt dies Leben mit der wachsenden Verehrung, die dem Himmelsgotte Varuna vor den übrigen Gottheiten dargebracht wird. Ursprünglich nur ein Gott unter anderen, gleich dem israelitischen Jahve, wird Varuna dadurch zum höchsten Gott, zum «gemeinsamen arischen Volksgott» erhoben, daß ein führender Stamm unter seinem Namen eine Anzahl indischer Völkerschaften zu einem geordneten Reich vereinigt. So wird Varuna, der Vater der Sterblichen, zum Götterkönig, zum idealen Gesetzgeber, Ordner und Lenker der Weltgeschicke, ja, fließt er im Bewußtsein seiner Anhänger mit der natürlichen und

sittlichen Weltordnung selbst zusammen. Trotzdem war seine Stellung niemals eine so entschieden anerkannte, wie diejenige Jahves in Israel, und ein in tropischer Üppigkeit wuchernder Polytheismus erstickte in Indien alle Ansätze zu einer höheren monotheistischen Gottesauffassung doch immer wieder in ihrem Keime. Die Schuld hieran trugen vor allem die politischen Verhältnisse Indiens, wo die relative Selbständigkeit der kleinen Teilfürsten und die Ungezügeltheit des kriegerischen Adels ihre Sondergötter dem Varuna, als dem himmlischen Repräsentanten der Königsherrschaft, entgegenstellten und diesem die Oberhoheit streitig machten. Vor allem aber hatten die Brahmanen, die offiziellen Verwalter des äußerst komplizierten und einträglichen Opferwesens, ein Interesse daran, den Glauben an die übrigen Götter außer Varuna nicht beeinträchtigen zu lassen, und gelang es ihnen im Bunde mit dem Kriegeradel ihre eigene Macht auf Kosten derjenigen der weltlichen Herrschaft zu erhöhen. So bildete sich unter ihrem Einfluß jenes ungeheuerliche Ritualsystem aus, das mit seiner Peinlichkeit, seinem ängstlichen Formalismus, seinem theokratischen Zuschnitt und seinem Kastenwesen die jüdische Gesetzesreligion noch überbietet, nur daß der indische Ritualismus nicht, wie der jüdische, auf der Basis eines ethischen Monotheismus, sondern eines Polytheismus aufgebaut war, in welchem alle Götter der Naturreligion ihre feierliche Anerkennung erhalten hatten. [1]

Es war das Bedürfnis nach einer Vereinfachung des naturalistischen Pantheons, das in Indien dazu führte, die Vielheit der Götter auf eine höhere Einheit zurückzuführen. Hier aber ist es nun für den theologischen und priesterlichen Charakter der brahmanischen Spekulation charakteristisch, daß jene Einheit im Gebet, dem Brahma, als derjenigen Macht gefunden wird, wodurch nicht bloß der Mensch die Götter bestimmt, sondern diese selbst nach priesterlicher Anschauung zur Lenkung der Weltgeschicke befähigt werden. Das priesterliche Gebet erscheint nun selbst als die höchste Gottheit. Wie aber das Gebet, als die innerlichste Zwiesprache des Menschen mit Gott, aus der Tiefe von dessen eigenem Selbst hervorgeht, so ist auch das Brahma gar nichts anderes als dies Selbst, das ein jeder unmittelbar als sein eigenes

[1] O. Pfleiderer a. a. O. S. 125 ff.

Bewußtsein findet. Nun ist zum Gedanken des Bewußtseins oder des unmittelbaren Selbst nur auf dem Wege der fortgesetzten Abstraktion von allem besonderen Bewußtseinsinhalt zu gelangen; das Bewußtsein ist daher auch gänzlich abstrakt und inhaltsleer. Folglich muß auch das mit ihm identische Brahma ein inhaltsleeres Wesen sein. Und da nun der Gedanke des Selbst in allen Menschen gleich abstrakt und unterschiedslos ist, alle Vielheit und Verschiedenheit aber auf der inhaltlichen Bestimmtheit beruht, so ist nicht bloß mein eigenes Selbst, sondern auch das mit diesem identische Brahma das gleiche, wie in allen übrigen Dingen.

Es gibt also in der ganzen Welt nur Ein Selbst; dies überall identische Selbst nun, das ist Brahma. Sofern mithin die Menschen und Dinge in der Welt ein Selbst für sich beanspruchen und etwas Selbständiges zu sein den Anschein hervorrufen, insofern sind sie nichts, sondern unselbständige Erscheinungen des einen Selbst der Gottheit. Sofern sie hingegen etwas, nämlich das Brahma sind, insofern sind sie absolut inhaltsleer, abstrakt, gestaltlos und ohne alle unterschiedliche Bestimmtheit. Die Welt, als die Gesamtheit der konkreten Gegenstände, ist somit gar nicht einmal die Erscheinung Gottes, sondern in Wahrheit eine reine Scheinwelt. Nur die trügerische Beschaffenheit unserer Sinne, die Maya, bewirkt, daß wir der inhaltlich bestimmten Welt eine wirkliche Existenz zuschreiben.

So führt der Gedanke der unmittelbaren Identität des Selbst bzw. der Welt und Gottes zur gänzlichen Leugnung der empirischen Wirklichkeit, zur Annahme der Weltnichtigkeit, zum Akosmismus. Wohl wird also durch die Annahme, daß Gott mein Selbst ist, und nicht bloß mein eigenes Selbst, sondern auch dasjenige der übrigen Dinge, der Standpunkt des Monismus erreicht, die Vielheit der Götter des Polytheismus auf eine letzte höchste Einheit zurückgeführt und Gott dem Menschen unmittelbar nahe gebracht; allein da das Selbst unmittelbar im eigenen Bewußtsein gefunden wird, nur auf Kosten des konkreten Daseins überhaupt und durch gänzliche Preisgabe aller Vielheit. Der Monismus der brahmanischen Religion ist demnach ein abstrakter Monismus, sofern er von der inhaltlichen Bestimmtheit der Welt nicht bloß, sondern auch von ihrem Dasein absieht

und die Gottheit als ein abstraktes, inhaltsleeres und unterschiedsloses Wesen auffaßt. Das ist aber offenbar nur die entgegengesetzte Einseitigkeit, die dem anthropologischen Naturalismus und Atheismus anhaftet, und von welcher wir gesehen haben, daß sie alle Religion überhaupt unmöglich macht. Der anthropologische Naturalismus hob das religiöse Verhältnis auf, indem er dessen Objekt leugnete. Der Brahmanismus zieht ihm den Boden dadurch unteraus, daß er dem Subjekte der Religion das Dasein abspricht. Nur die religiöse Glut des indischen Volksgeistes bewirkt, daß der Brahmanismus sich trotz dieses prinzipiellen Widerspruches in seiner Auffassung des Verhältnisses von Mensch und Gott als Religion zu behaupten vermag. Aber freilich gelingt dies dem Inder auch nur dadurch, daß er seine Gedanken ganz und gar auf das eine Brahma konzentriert und sich von diesem gleichsam dermaßen hypnotisieren läßt, um für eine kritische Betrachtung seiner Auffassungsweise überhaupt keinen Augenblick übrig zu haben.

Der Weltverneinung in theoretischer entspricht die Weltverneinung in praktischer Beziehung, und nicht Erlösung von den natürlichen Weltschranken, sondern vom Weltdasein bildet das eigentliche und höchste Ziel des religiösen Strebens. Während für die große Masse der Standpunkt der Naturreligion mit seinem sinnlichen Polytheismus, seiner rituellen Gesetzlichkeit und eudämonistischen Pseudomoral in Kraft bleibt, durchschaut der Weise die illusorische Beschaffenheit des Daseins und sucht durch Quietismus, Askese und Kontemplation, durch mystische Versenkung in das alleine Wesen, die Natürlichkeit von sich abzustreifen und die unmittelbare Einheit mit Gott auch praktisch zu verwirklichen. Da aber dieser bei seiner eigenen Inhaltslosigkeit auch keine objektiven Zwecke gesetzt hat, in deren Realisierung das Subjekt die Erlösung vom Eudämonismus finden könnte, so ist für die höchste Frömmigkeit die gewöhnliche Moral bedeutungslos geworden und ist mit der Beseitigung des äußerlichen Werkdienstes und der Verwerfung des Zeremonialgesetzes die ganze Moral überhaupt entwertet. Der Weise steht jenseits von Gut und Böse, die ja eben nur der Scheinwelt angehören, die Vereinigung mit dem Brahma hingegen ist so wenig durch sittliche

Arbeit und Teilnahme am sozialen Leben zu gewinnen, daß vielmehr nur das Aufhören aller Tätigkeit dem Individuum die Möglichkeit eröffnet, der höchsten Erlösung teilhaftig zu werden. Eine solche tatlose Flucht aus der Welt läuft im Grunde mit dem Selbstmord auf eins hinaus und kann als eine positive Überwindung der Weltabhängigkeit, wie die Religion sie anstrebt, nicht betrachtet werden. Die religiöse Selbstverleugnung ist auf diesem Standpunkte nicht Selbstbehauptung, Erlösung des Geistes aus den Banden der Natürlichkeit, sondern Selbstvernichtung, und der Widerspruch im eigenen Inneren zwischen Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl wird hier nur dadurch aufgehoben, daß beide unterschiedslos in die abstrakte Leerheit des absoluten Wesens versenkt werden.

### b. Der Buddhismus

Den unnatürlichen Gegensatz zwischen einem exoterischen Brahmanismus für den natürlichen Menschen und einem esoterischen für den geistlichen Menschen beseitigt, die Erlösung allen gleich zugänglich gemacht und durch die Ziehung ihrer Konsequenzen die brahmanische Spekulation selbst ad absurdum geführt zu haben, das ist der Fortschritt des Buddhismus.

Die Inhalts- und Unterschiedslosigkeit des Brahma veranlaßt den Buddhismus, ein so abstraktes Wesen ganz und gar auf der Seite liegen zu lassen: als reines Sein ohne alle Bestimmtheit ist das Brahma gleich dem reinen Nichts; so aber verlohnt es sich nicht, ihm nachzusinnen, und am wenigsten hat es einen Zweck, die unmittelbare Vereinigung mit Brahma auf spekulativem und mystischem Wege anzustreben. Das einzige, worauf es ankommt, ist, einzusehen, daß die mit dem Nichts identische Welt eben deshalb selber nichts ist, wie dies nicht bloß im Wechsel und der Vergänglichkeit aller irdischen Dinge, sondern besonders im Leiden aller Kreaturen seinen Ausdruck findet. Daß alles Dasein Leiden ist, daß der Grund des Leidens das Begehren und nur durch Erlöschen des Begehrens ein Aufhören des Leidens möglich ist, das ist das beständige Thema der Predigten Buddhas. Der abstrakte Monismus der Brahmanen mit seinem Akosmismus hat bei ihm seinen spekulativen Charakter zwar abgestreift und das Ge-

wand eines populären, praktisch-ethischen Räsonnements angezogen, aber nicht ohne sich dafür in seiner Weltauffassung zum völligen Illusionismus, d. h. zur gänzlichen Leugnung jeder Art von Sein und damit zugleich zum absoluten Pessimismus vertieft zu haben. Denn nicht nur die Götter der brahmanischen Volksreligion sind auf diesem Standpunkte aufgehoben, sondern auch das alleine Brahma selbst hat sich hier zum absoluten Nichts verflüchtigt.

Der Buddhismus kennt somit in Wahrheit weder ein religiöses Subjekt, noch ein religiöses Objekt. Daß er trotzdem Religion zu sein und bleiben vermag, verdankt er nur dem Umstande, daß dies praktisch unberücksichtigt bleibt und die Illusion als solche bei ihm den Standpunkt der Realität vertritt. Nur dadurch wird es ihm auch möglich, sich den Gedanken einer sittlichen Weltordnung (Karma), sowie der Seelenwanderung anzueignen, die in seine illusionistische Grundanschauung eigentlich nicht hineinpassen, und sich die Möglichkeit eines Aufhörens des Begehrens und damit der Beendigung des Leidens durch den Gedanken einer fortschreitenden Läuterung der Seele in der Kette ihrer Lebensläufe offen zu halten. Damit schlägt das religiöse Verhältnis, das sich auch hier seinem nichtigen Charakter gemäß in der Verneinung aller positiven Werte, in passiver Duldung, Weltentsagung und unbegrenztem Mitleid mit allen Leidensbrüdern kundgibt, in ein Verhältnis zur sittlichen Weltordnung um und schöpft seine Kraft zur Überwindung der Weltschranken aus dem Glauben, daß alle Schuld in diesem Leben in zukünftigen Wiedergeburten gesühnt werden müsse. Wohl gelingt es dem Buddhismus auf diese Weise, sich eine Freiheit gegenüber allem äußerlichen Werkdienst, eine Erhebung über alle rituelle Gebundenheit, eine sittliche Autonomie zu sichern, wie der Brahmanismus dies höchstens in seiner esoterischen Form vermag und selbst das Christentum außerstande ist, sie seinen Anhängern einzuräumen. Wohl überragt der Buddhismus das Christentum auch in dem Gedanken, daß es zur Erlösung keines besonderen Mittlers und keiner Zwischeninstanz bedarf, daß der Einzelne nur durch eigene sittliche Arbeit das Ziel der religiösen Sehnsucht erreichen kann, und ist er zugleich durch seinen wesentlich praktisch-ethischen Charakter und seine einfach-

verständliche Erlösungslehre den Schwierigkeiten einer abstrusen Metaphysik enthoben. Indessen schwebt doch die buddhistische Sittlichkeit infolge der illusionistischen Grundanschauung dieser Religion ganz ebenso in der Luft, wie deren Erlösungsstreben bei dem Mangel aller positiven Zwecke im Eudämonismus stecken bleibt. Darum vermag sich auch der Buddhismus auf der reinen Höhe seiner anfänglichen Idee nicht zu halten, sondern entartet in der Praxis zu einem wüsten Aberglauben, rohem Bilderdienst und geistlosem Reliquienunwesen, d. h. der ursprüngliche Naturalismus durchbricht auch hier wieder die Hülle einer höheren Auffassungsweise, die Vergangenheit wird Herr über die unzulängliche Gegenwart, und seine eigene Mangelhaftigkeit bewirkt, daß auch der Buddhismus auf das Niveau einer ungebändigten Natürlichkeit herabsinkt.

### 3. Kritik der Auffassung des religiösen Verhältnisses als Kausalität und unmittelbarer Identität

> Um die Dogmen der Kirche religiös verwendbar zu machen, muß man das jüdische Gift von ihnen entfernen: den grundstürzenden Irrtum vom Werte des einmaligen Faktums. Nichts ist für den Menschen von Segen als das, was sich jeden Augenblick wiederholen kann. Ein Sohn Gottes, welcher mit der Uhr in der Hand am ersten Januar des Jahres Eins, fünftausendfünfhundert oder viertausend Jahre nach der Schöpfung in Bethlehem oder Nazareth das Licht der Welt erblickt hat, hilft Niemandem etwas, der so und so viel Jahre nach diesem Zeitpunkte sich mit Gott und der Kreatur abzufinden hat. Analog geht es mit allen anderen Dogmen. P. de Lagarde

Die Identitätsreligionen auf dem Boden der Unmittelbarkeit erweisen sich demnach ebenso unfähig, das religiöse Verhältnis in widerspruchsloser Weise zu begründen, wie wir dies von den Kausalitätsreligionen gesehen haben. Zwar besitzen sie in der Annahme der wesentlichen Einheit und Dieselbigkeit von Gott und Mensch eine innerlich notwendige Beziehung zwischen beiden, die nach dieser Richtung nicht übertroffen werden kann; sie ermöglichen dadurch dem Subjekt eine Glaubensgewißheit und Überzeugungsstärke, durch welche das religiöse Gefühl in die höchste Glut versetzt wird, sodaß es zur Übernahme auch

der schwersten Leistungen um Gottes willen befähigt wird. Allein sie zerstören durch die abstrakte Art, wie sie jene Einheit auffassen, den Charakter des Verhältnisses selbst und vermögen sich nur dadurch als Religionen zu behaupten, daß sie ihre Augen gewaltsam vor dem Widerspruch verschließen, ein Verhältnis anzunehmen ohne eine Mehrheit sich Verhaltender. Hingegen lassen die Kausalitätsreligionen bei ihrem dualistischen Charakter zwar das religiöse Verhältnis als Verhältnis bestehen und erkennen die Realität des religiösen Subjektes nicht weniger als diejenige des religiösen Objekts an; indessen sind sie bei ihrer Voraussetzung einer Wesensverschiedenheit zwischen Gott und dem Menschen außerstande, die Notwendigkeit des Verhältnisses und damit die Möglichkeit einer wirklichen Vereinigung beider, wie die Religion sie anstrebt, zu verbürgen. Daß Gott gewillt ist, mit den Menschen ein Verhältnis einzugehen und ihnen die Freiheit zu vermitteln, das kann auf dem Standpunkte der Kausalitätsreligionen nicht logisch, sondern nur historisch, durch den Hinweis auf das zeitliche Faktum einer übernatürlichen Offenbarung bzw. dadurch begründet werden, daß Gott selbst in einem bestimmten Zeitpunkt unter den Seinigen erscheint und ihnen dadurch die Gewißheit seiner übernatürlichen Erlösungsbereitschaft vermittelt. In dieser Beziehung macht es keinen Unterschied, ob Gott, wie in der ursprünglichen Naturreligion, unter dem Gesichtspunkte der Ahnenschaft vorgestellt und darin die Begründung für seine Hinneigung zu den Menschen gefunden wird, ob er als Stammesheros bzw. als Volksgott aufgefaßt und das staatliche und priesterliche Gesetz auf ihn als seinen Ursprung zurückgeführt wird, oder ob er, wie im Christentum, in Menschgestalt unter Menschen wandelt und ihnen als göttlicher Lehrer, Helfer und Berater unmittelbar seinen Willen kundtut. Das Wesentliche ist, daß hier überall der Glaube an seine Hilfsbereitschaft sich auf vereinzelte zeitliche Geschehnisse stützt und die Überzeugung seiner Mittlerschaft in der Zufälligkeit einer unerforschlichen transzendenten Offenbarung wurzelt. Allein damit wird die Religion auf das Gebiet des Historischen hinübergespielt und wird das religiöse Verhältnis von dem Glauben an bestimmte geschichtliche Ereignisse abhängig gemacht, der vom rein religiösen

Standpunkte aus nicht gerechtfertigt werden kann. Denn die Religion geht ja, wie wir gesehen haben, gerade darauf aus, den Menschen aus dem Wechsel der Ereignisse und dem Strome des Geschehens herauszuheben, mit der Freiheit von den Weltschranken ihn auch von der Unruhe der Zeitlichkeit zu erlösen und ihn unabhängig zu machen von der Zufälligkeit vereinzelter Erlebnisse. Daß der Mensch sich erst durch das Buch der Geschichte hindurcharbeiten muß, um der Einheit mit Gott versichert zu sein, das erscheint nicht bloß als eine überflüssige Erschwerung der Erlösungsarbeit, sondern ist auch mit den Voraussetzungen des religiösen Bewußtseins nicht vereinbar.

Die Erlösung wird gewonnen, indem der Mensch über seinen natürlichen Egoismus Herr wird, die subjektiven Zwecke seines Ich mit objektiven Zwecken vertauscht und diese für die Zwecke Gottes ansieht. Sie besteht mithin ihrem Wesen nach darin, *daß der Mensch das Zeitliche als ein Ewiges erfaßt* und der äußerliche Zusammenhang der Geschehnisse sich für ihn in die innerliche Notwendigkeit göttlicher Willensäußerungen umsetzt. Wenn Gott einmal zu einer bestimmten Zeit sich dem Menschen offenbart haben und darauf die Erlösung beruhen soll, so heißt das nicht das Zeitliche verewigen, sondern umgekehrt das Ewige verzeitlichen und die innerliche Notwendigkeit des zeitlichen Geschehens durch den Glauben an ein einzelnes geschichtliches Ereignis veräußerlichen. Etwas anderes ist es, das zeitliche Geschehen als den Ausdruck eines in ihm sich offenbarenden Ewigen zu empfinden, etwas anderes, eine aus dem zeitlichen Zusammenhang herausgerissene Einzeltatsache als Beweis für die überzeitliche Natur des gesamten Zeitverlaufes anzusehen. Jenes ist ein notwendiger Inhalt der religiösen Betrachtungsweise, dieses ist unmittelbar nur ein Inhalt des theoretischen (historischen) Bewußtseins und erst mittelbar, nämlich falls es von diesem als Wahrheit anerkannt ist, kann es dazu beitragen, jene erstgenannte Betrachtungsweise auszulösen. Tatsächlich ist es ja auch in allen Religionen, deren religiöses Verhältnis sich auf geschichtliche Gründe stützt, eben dieser ihr geschichtlicher Charakter, woran eine Zeit vor allem Anstoß nimmt, die gelernt hat, die Geschichte als eine lückenlose Kette ineinander greifender empirischer Daten

aufzufassen, und für welche es zum Postulate geworden ist, daß der Zusammenhang der historischen Geschehnisse an keiner Stelle eine Unterbrechung durch den Eingriff einer überempirischen Macht erleidet. Wer als Jude die Geschichte seines Volkes kennt und sich auf Grund dieser Kenntnis nicht entschließen kann, das Gesetz mit der Zufälligkeit und kulturhistorischen Bedingtheit seiner Bestimmungen unmittelbar als von Gott inspiriert anzusehen, für den ist damit konsequenterweise das religiöse Verhältnis überhaupt erschüttert. Und wen seine historischen und philologischen Studien dazu führen, an der übernatürlichen Entstehungsweise der «Heiligen Schrift» zu zweifeln, ja, ihre historische Wahrheit wohl gar überhaupt zu leugnen, dem ist damit der Boden der christlichen Religion unter den Füßen fortgezogen, und es ist nur die Macht der Gewohnheit, der Mangel an etwas Besserem oder gar ein irreligiöser Opportunismus, wenn ein solcher sich einzureden sucht, das religiöse Verhältnis im christlichen Sinne trotzdem noch aufrecht erhalten zu können.

Nur eine solche Auffassung des religiösen Verhältnisses, die unmittelbar in der eigenen Vernunft des Menschen wurzelt und auf vernünftigem Wege zu begründen ist, besitzt die denkbar größte Überzeugungskraft und kann von den Schwankungen und Wandlungen der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht getroffen werden. Nur dasjenige vermag der Mensch sich unmittelbar anzueignen und seinem eigenen Geiste einzuverleiben, was dem vernünftigen Wesen dieses Geistes selbst gemäß ist. Die Wirklichkeit der Geschichte hingegen ist eine ganz andere als diejenige der Vernunft und bleibt daher auch, sofern sie Wirklichkeit ist, etwas dem Geiste Fremdes, was er genötigt ist hinzunehmen, ohne indes imstande zu sein, es in seine eigene Substanz hineinzuarbeiten, in sie umzuwandeln, sich einzubilden. «Nicht das Historische, das Metaphysische macht selig», sagt Fichte.

Was der Mensch verlangen muß, um der Einheit mit Gott im religiösen Verhältnis versichert sein zu können, ist die Notwendigkeit dieses Verhältnisses. Diese Notwendigkeit wird aber nicht dadurch erreicht, daß man ihm die Wirklichkeit desselben in der Geschichte aufzeigt. Denn diese Wirklichkeit ist als solche immer ein mehr oder minder Zweifelhaftes, der Täuschung, verschiedenen

Auslegung und subjektiven Beurteilung Ausgesetztes, noch dazu, wenn es einer fernen Vergangenheit angehört, in so ungenügender Weise verbürgt ist, wie in den historischen Religionen, und wenn der Wille an seiner Tatsächlichkeit interessiert ist; die Notwendigkeit, die es für sich anzuführen hat, ist günstigsten Falles die historische. Nur die logische Notwendigkeit aber ist imstande, die Gewißheit des religiösen Verhältnisses zu garantieren, und diese ist in der Geschichte nicht zu finden.[1]

Am wenigsten kann selbstverständlich eine philosophische Darlegung des Wesens der Religion die historische Tatsächlichkeit als ausreichend zur Begründung eines religiösen Verhältnisses gelten lassen. Denn es ist, wie wir gesehen haben, gerade die Voraussetzung der Religionsphilosophie, daß der Gegenstand der Religion sich auf rein begrifflichem oder logischem Wege ent-

[1] Die Ansichten über den «historischen» Jesus befinden sich in der liberalen Theologie in beständigem Flusse. Eine vorurteilslose Betrachtungsweise kann schon heute nicht umhin, offen einzugestehen, daß wir von der Persönlichkeit Jesu, geschichtlich betrachtet, so gut wie gar nichts wissen. Jede neue Durchforschung der geschichtlichen Quellen sieht sich genötigt, von dem Bilde Jesu immer mehr abzuziehen und auf andere Ursprünge als den «historischen» Jesus zurückzuführen. Das diesem eigentümlich Zugehörige ist schon heute auf ein Minimum zusammengeschrumpft. Das zeigt auch Boussets Vortrag «Was wissen wir von Jesus?» (1904), der ausdrücklich darauf ausgeht, unser positives Wissen über den sog. «Stifter» der christlichen Religion für weitere Kreise zusammenzufassen, und am Ende doch nichts deutlicher enthüllt, als das völlig negative Resultat der Evangelienkritik in der erwähnten Hinsicht. [Vgl. A. Kalthoff «Was wissen wir von Jesus?» Eine Abrechnung mit Prof. Bousset in Göttingen (1904); ferner: Ferd. Jak. Schmidt «Der theologische Positivismus» in den Preuß. Jahrb. (1904, Hft. 1)]. Jeder Tag kann in dieser Beziehung neue Aufschlüsse bringen und das bisherige Bild des «Stifters» der christlichen Religion verändern. Schon sehen wir die Fortgeschrittensten unter den Theologen dazu weitergehen, daß sie die historische Existenz Jesu überhaupt bestreiten. [Vgl. Kalthoff «Das Christusproblem» (1902); «Die Entstehung des Christentums» (1904)]. Und auf diesen schwankenden Boden sollten wir das Heil unserer Seelen gründen, auf ihm die geforderte Notwendigkeit des religiösen Verhältnisses finden können? Es klingt in der Tat wie Selbstironie, wo nicht gar wie eine Verhöhnung der Gläubigen, wenn der protestantische Liberalismus neuerdings wieder einmal entschiedener als je versichert, in dem erst von ihm wissenschaftlich erkannten «Jesus der Geschichte» liege die Zukunft der christlichen Religion enthalten

wickeln lasse. Zum Historischen ist aber niemals durch die Logik, sondern allein durch die relative Zufälligkeit der eigenen oder fremden Erfahrung zu gelangen. Wir erkennen es heute als den wesentlichen Mangel der Hegelschen Religionsphilosophie, daß sie meinte, Geschichte und Spekulation unmittelbar vereinigen und das Historische auf rein logischem Wege erweisen zu können. Soll dieser Fehler vermieden werden, so ist es nur in der Weise möglich, daß die irrationale Tatsächlichkeit des Historischen erkannt und die Aufgabe der Religionsphilosophie als eine rein logische (spekulative) unter Ausscheidung aller historischen Momente anerkannt wird. Die Religionsphilosophie aber würde sich selbst aufgeben, wenn sie zwar im übrigen den spekulativen Gesichtspunkt gelten lassen, in Hinsicht auf die Begründung des religiösen Verhältnisses selbst dagegen der Geschichte die Entscheidung überlassen wollte. Jeder Versuch, die spekulative Entwickelung durch die Einmischung historischer Gesichtspunkte zu beeinflussen, ist daher auch vom Standpunkte der Philosophie aus prinzipiell unwissenschaftlich und muß der Theologie einer bestimmten Religion zugewiesen werden. Aus diesem Grunde hat schon Lagarde den Religionsbegriff des Christentums für falsch erklärt, weil dieses historische Ereignisse in wesentliche Beziehung zur Frömmigkeit setzt, und er hat insbesondere die orthodox-christliche Anschauung von der Geschichte mit Recht als «Fetischismus» bezeichnet, nur daß sich diese, statt auf das natürliche Einzelding auf die historische Tatsache richte.[1] Eine «christliche Religionsphilosophie» ist folglich nicht weniger ein Widerspruch in sich selbst, als eine «christliche Philosophie» überhaupt; wenn es solche in der Wirklichkeit trotzdem gibt, so ist das nicht logisch, sondern auch eben nur psychologisch und historisch zu erklären.

Damit erledigt sich zugleich die vielverhandelte Frage nach der absoluten Religion. Absolut kann ja offenbar nur eine solche Religion genannt werden, die keinen zeitlichen Schwankungen unterworfen und durch die allgemeine Gültigkeit und Notwendigkeit ihres Inhalts allen Einwänden vom Standpunkte einer einseitigen Betrachtung aus entrückt ist. Nun gibt es aber für die Vernunft kein Absolutes als unmittelbar die Vernunft selbst. Nur die Vernunft

[1] P. de Lagarde «Deutsche Schriften» S. 60.

allein ist imstande, die Allgemeinheit und Notwendigkeit irgend eines Inhalts zu begründen. Daraus geht hervor, daß nur eine solche Religion auf Absolutheit Anspruch erheben kann, deren religiöses Verhältnis rein im Wesen der Vernunft verankert ist und durch diese allein ihre sämtlichen Bestimmungen rechtfertigt. Gesetzt also, daß es in der Wirklichkeit eine solche absolute Religion gäbe, so wäre sie jedenfalls nicht unter den Kausalitätsreligionen zu finden, deren Wesen gerade darauf beruht, daß sie nur eine historische, aber keine rein vernünftige Begründung des religiösen Verhältnisses anerkennen. Es ist ein ganz vergebliches Bemühen, etwa das Judentum oder Christentum durch Ausscheidung alles «Unzeitgemäßen» und Herausarbeitung solcher Momente, welche der Gegenwart zufällig gerade genehm sind[1], zur absoluten Religion herausstaffieren zu wollen. Denn abgesehen davon, daß derartigen Modernisierungsversuchen das Merkmal der subjektiven Willkür doch immer mehr oder weniger anhaftet, müssen alle hierauf abzielenden Bemühungen doch notwendig daran scheitern, daß der Kernpunkt jener Religionen, die historische Begründung des religiösen Verhältnisses, nicht beseitigt werden kann, ohne damit deren inneres Wesen selbst aufzuheben.[2]

Im Gegensatze zu den Kausalitätsreligionen sind die Identitätsreligionen den Einwänden aus historischem Gesichtspunkte nicht ausgesetzt. Denn jene haben bei der notwendigen Zeitlichkeit aller

[1] Man denke etwa an die moderne Schätzung des Individualitäts- und Persönlichkeitsbegriffes. [2] Man hat neuerdings versucht, das Christentum dadurch als absolute Religion zu retten, daß man die Substanz desselben, seinen innerlichsten Kern, sein Wesen in die Überzeugung der Überlegenheit des Geistes über die Natur, in seine Begründung eines geistigen Lebens und Seins gesetzt und es damit über alle Geschichtlichkeit hinausgerückt hat. Nun ist aber die Schwerpunktsverlegung aus der Natur in den Geist allen Religionen überhaupt wesentlich, wenn dies freilich auch erst deutlicher auf der Stufe der nationalen Religionen hervortritt. Wird die Begründung der Selbständigkeit des Geistes aber gar im Sinne der Immanenz aufgefaßt, dann gehört dies ganz offenbar nicht zur Substanz des Christentums, sondern zu seiner Außenseite, denn die Immanenz des heiligen Geistes ist in dieser Religion nur ein historischer Notbehelf, eine bloße Hilfshypothese, um die lebendige Beziehung zwischen dem erhöhten Christus und dem menschlichen Geiste doch aufrecht zu erhalten. Das Christentum ist, als Tochter des Judentums, eine durch und durch theistische Religion und setzt den Dualismus zwischen Gott und Mensch im

Kausalbeziehung schon als solche einen geschichtlichen Charakter; der Animismus und Totemismus der ursprünglichen Naturreligion stimmen in dieser Hinsicht mit den Volks- und Nationalreligionen überein, ja, auch die jüdische Gesetzesreligion und das Christentum hängen ganz und gar an dem historischen Momente der übernatürlichen Offenbarung. Hingegen ist die Identitäts- bzw. Substantialitätsbeziehung der Zeitlichkeit entrückt, und damit sind dies zugleich auch alle diejenigen Religionen, welche das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als ein solches der wesenhaften Dieselbigkeit, der Substanz zum Akzidenz, des Wesens zur Erscheinung auffassen. Indessen die Religionen der unmittelbaren Identität, wie eine solche der Brahmanismus und (durch seine Gleichsetzung der Welt mit dem Nichts) auch der Buddhismus darstellt, entgehen zwar dem Einspruch der Geschichte, laden dafür aber, wie bereits hervorgehoben wurde, den nicht geringeren Vorwurf der Logik auf sich, daß sie meinen, das religiöse Verhältnis trotz Leugnung der Wirklichkeit eines seiner beiden Glieder oder beider zusammen doch aufrecht erhalten zu können, und mühen sich vergeblich ab, durch die Annahme einer sittlichen Weltordnung und der Seelenwanderung das Subjekt über jenen Widerspruch hinweg zu täuschen. Denn diese beiden Annahmen haben bei ihrem zeitlichen und kausalen Charakter nur auf dem Standpunkte der Kausalitätsreligion einen Sinn, passen jedoch in die Identitätsreligion so wenig hinein, wie die christliche Behauptung einer unmittelbaren Identität von Gott und Mensch oder der Gottmenschheit im Grunde in die Kausalitätsreligion hineinpaßt. Wie im Christentume die Idee der Gott-

Sinne der Kausalitätsauffassung voraus. Damit ist sein historischer Charakter unmittelbar gegeben, damit steht und fällt es; und es ist reine Willkür, es durch Hinüberspielen auf den Boden der Identitätsauffassung von dem Einwande einer geschichtlichen Bedingtheit zu entlasten. Es ist die Weise der Theologie, durch möglichste Erweiterung und Verflüssigung der historisch überkommenen Begriffe alte eingewurzelte Anschauungen so lange wie irgend möglich den Wandlungen der Zeiten gegenüber festzuhalten. Die Philosophie hingegen erweist dem religiösen Fortschritt den schlechtesten Dienst, wenn sie auf diese Weise sich selbst den Blick für die Schärfe und die Tiefe der Gegensätze zwischen alter und neuer Denkart versperrt und Vermittelungen herstellen will, wo nur eine reinliche Scheidung eine Höherentwickelung des religiösen Bewußtseins in die Wege leiten kann

menschheit nicht organisch aus der kausalen Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch herausgewachsen, sondern zu dieser als ein künstliches Produkt der Spekulation hinzugefügt ist, so ist die Behauptung der Seelenwanderung in den Religionen der unmittelbaren Identität eine Entlehnung bzw. ein stehen gebliebener Überrest aus der ursprünglichen Naturreligion, während in die Idee der sittlichen Weltordnung der Standpunkt der nationalen Religion mit ihrer Annahme einer im Zeitverlaufe sich offenbarenden göttlichen Gerechtigkeit hineinspielt. In beiden Fällen bricht die religiöse Vorstellungswelt in zwei unvereinbare Hälften auseinander und entbehrt deshalb auch des unmittelbar einleuchtenden Charakters und der zwingenden Vernünftigkeit. In beiden Fällen muß folglich der Gelehrsamkeit die Begründung und Verteidigung des religiösen Glaubens überlassen werden und muß eine eigens auf diesen Zweck gestellte Theologie die Vermittelung zwischen dem irrationalen Inhalte der Religion und den Forderungen der Vernunft des religiösen Bewußtseins übernehmen. Daß dies nicht dazu beiträgt, die Gewißheit des religiösen Verhältnisses zu erhöhen, ist selbstverständlich. Denn damit ist zugestanden, daß der höchste Grad der religiösen Gewißheit nur der gelehrten Erkenntnis eignet, dem gewöhnlichen Bewußtsein hingegen nur insoweit zuteil werden kann, als es sich auf die Resultate der theologischen und priesterlichen Weisheit stützt.

### 4. Ergebnis: Die Religion der (mittelbaren) Identität oder der konkrete Monismus als Synthese der bisherigen Auffassungen

> «Es gibt gar nichts Unmittelbares, dem Wahres zukommt; das Wahre ist das Vermittelte.» Hegel

Die Identitätsreligionen haben vor den Kausalitätsreligionen die Einheit von Mensch und Gott, die Kausalitätsreligionen vor den Identitätsreligionen die Realität des Verhältnisses zwischen beiden voraus.

Die Frage entsteht, ob nicht beide grundwesentlichen Formen der Religion in der Weise synthetisch miteinander vereinigt werden können, daß die Vorzüge beider aufbewahrt, ihre Mängel

dagegen ausgeglichen und beseitigt werden. Eine solche Synthese ist möglich; sie ist gegeben, wenn Gott und Mensch auf dem Boden der Identitätsreligion in der Weise miteinander vereinigt gedacht werden, daß die inhaltsvolle Wirklichkeit der Gottheit ebenso gewahrt bleibt, wie die Realität und Selbständigkeit des Menschen. Dies aber setzt voraus, daß die Identität von Gott und Mensch keine unmittelbare, sondern eine bloß mittelbare ist.

Daß Gott und Welt unmittelbar identisch sein sollten, daß der Mensch sich einbildete, in der leeren Form seines unmittelbaren Selbstbewußtseins das absolute Wesen zu besitzen, und damit in den Stand gesetzt war, die Begriffe des göttlichen und des endlichen Seins ohne weiteres ineinander umschlagen zu lassen und miteinander zu vertauschen, das war der prinzipielle Mangel der Identitätsauffassung, wie wir diese bisher betrachtet haben. Denn damit wurde entweder die Welt selbst zu Gott und der atheistische und anthropologische Naturalismus begründet, oder aber Gott wurde als solcher zugleich zur Welt und die letztere sonach in ihrer individuellen Besonderheit und Selbständigkeit zu einer bloßen Scheinwelt, einer trügerischen Phantasmagorie verflüchtigt. Die Welt darf aber kein bloßer Schein, sondern muß etwas für sich seiendes Wirkliches, also mindestens eine Erscheinung sein, wenn ein Verhältnis derselben zur Gottheit möglich sein soll. Und ebenso darf auch Gott nicht ein bloßer menschlicher Gedanke bzw. die Gesamtheit der endlichen Existenzen sein, wenn jenes Verhältnis ein religiöses sein soll.

Gott ist die Welt, aber nicht als Wesen, sondern als bloßes Wirken; die Welt ist Gott, aber nicht ihrer Erscheinung, sondern ihrem substantiellen Wesen nach: Gott und Welt sind identisch, aber nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, indem die Welt nur die vermittelte Art und Weise ist, wie Gott sich auswirkt, er selbst hingegen in seinem Wesen sich nicht mit seiner Erscheinung deckt, sondern hinter und über der Welt als ihr Daseinsgrund bestehen bleibt. In dieser Formel erscheint das Problem gelöst, wie Gott und Welt identisch sein können, ohne daß die Möglichkeit eines realen Verhältnisses zwischen beiden und damit die Religion selbst aufgehoben ist. Soll aber Gott der Daseinsgrund der Welt sein, der ihren Inhalt bestimmt und setzt, dann darf er

auch selbst keine abstrakte inhaltsleere, sondern muß er eine konkrete Einheit sein, welche alles dasjenige der Möglichkeit nach in sich enthält, was, zur Wirklichkeit erhoben, den Inhalt der Erscheinungen bildet. Das ist der Standpunkt des konkreten Monismus, der hiermit als derjenige Standpunkt abgeleitet ist, welcher die günstigsten Bedingungen darbietet, um dem religiösen Bewußtsein die höchste Gewißheit zu verleihen.

Der konkrete Monismus ist die Synthese des abstrakten Monismus und Theismus. Er teilt mit dem letzteren die Annahme der Realität der Welt und behauptet mit dem ersteren die Identität der Welt und Gottes. Der konkrete Monismus ist der Standpunkt, in welchen die Entwickelung der Kausalitätsreligionen (mit dem Gedanken der Gottmenschheit) und diejenige der Identitätsreligionen (mit der Annahme einer sittlichen Weltordnung) gleichmäßig einmündet, und welcher ihre beiderseitigen Vorzüge in sich aufhebt, ohne darum ihre Mängel zu teilen: er bekennt sich mit den letzteren zum Gedanken der wesenhaften Einheit von Gott und Mensch, die er nur nicht als eine unmittelbare in der Weise auffaßt, als ob Gott alles und die Welt nichts sei, sondern die er als eine bloß mittelbare, durch die Wirksamkeit Gottes vermittelte, betrachtet, und er bekennt sich mit den ersteren zur Kausalitätsbeziehung, die er nur nicht als eine solche zwischen Gott und Mensch, sondern der endlichen Existenzen untereinander ansieht.

Nun hat die Kausalitätsbeziehung ihre reinste Ausbildung und typische Gestaltung in der semitischen Religionsauffassung, bei den Juden und Arabern, die Identität bzw. Substantialität die ihrige im Denken der indischen Arier erhalten.[1] Man ist daher berechtigt, jene als die Grundkategorie der semitischen, diese als die-

[1] Dabei mag es dahin gestellt bleiben, inwiefern hierin eine Rasseneigentümlichkeit der Semiten bzw. der Arier zum Ausdrucke gelangt ist, oder ob, wie Robertson Smith und im Anschlusse an ihn auch Pfleiderer behauptet, nur die angeführten historischen und kulturellen Bedingungen, die Ausbildung absoluter Militärmonarchien bei den semitischen Völkerschaften und die damit Hand in Hand gehende Erhebung der göttlichen über die irdische Sphäre, den Unterschied bedingt und den religiösen Dualismus begründet haben. Tatsache ist, daß die Semiten überall dort, wo ihre Religion sich über den ursprünglichen Naturalismus erhebt, zum Theismus hinneigen und diesen zum Monotheismus zuspitzen, wohingegen die Arier im gleichen Falle dem Pantheismus

jenige der arischen religiösen Weltanschauung anzusehen. Wo in einer auf semitischem Boden erwachsenen Religion, wie im Christentum, die Identität eine wesentliche Rolle spielt, da ist mit Sicherheit eine Einwirkung der arischen Denkweise anzunehmen. Ist doch eben auch im Christentume die Idee der Gottmenschheit Christi, ebenso wie diejenige des heiligen Geistes, nicht ein semitisches Produkt, sondern aus der hellenischen Spekulation hervorgegangen. Daraus folgt, daß eine konkret-monistische Religion zugleich die Synthese der arischen und semitischen Religionsentwickelung sein und diejenige ideale Auffassung des religiösen Verhältnisses repräsentieren würde, die das Christentum nur infolge seiner semitischen Herkunft verhindert ist, in voller Reinheit durchzuführen.

## II

## DIE SPEKULATIVE BEGRÜNDUNG DES RELIGIÖSEN VERHÄLTNISSES

### 1. Die Wesensidentität von Mensch und Gott als Bedingung der Versöhnung des religiösen und wissenschaftlichen Bewußtseins

«Man hat das Recht, über das Christentum hinauszugehen, aber nicht das Recht, hinter ihm zurückzubleiben.» P. de Lagarde

Wir haben die Grundfrage der Religionsphilosophie dahin formuliert: Wie muß das religiöse Verhältnis, d. h. das Verhältnis des Menschen zu Gott, gedacht werden, um dem Willen zur Freiheit und Erlösung, dieser letzten und allgemeinsten Voraussetzung alles religiösen Daseins, die erstrebte Befriedigung zu verschaffen? So gestellt, ist die Frage der religionsphilosophischen Untersuchung unabhängig von irgend welcher Beeinflussung durch

zustreben und diesen mit der ganzen Einseitigkeit ihrer spekulativen Geistesveranlagung im Sinne des abstrakten Monismus ausgestalten, wie in Indien und Hellas

gegebene dogmatische oder kirchliche Vorurteile, so allein ist wirklich eine Religionsphilosophie als wissenschaftliche Untersuchung des religiösen Bewußtseins möglich. Die theologische Dogmatik ist eben dadurch unwissenschaftlich, daß sie gar nicht nach den logischen Postulaten des religiösen Bewußtseins als solchen, sondern nur nach denjenigen des christlichen religiösen Bewußtseins fragt. Eine sogenannte «christliche Philosophie» aber steht außerhalb der Philosophie nicht bloß, sondern aller Wissenschaft überhaupt, weil sie zwar scheinbar die Frage in der angegebenen Weise stellt, in Wirklichkeit jedoch das religiöse Bewußtsein als solches mit dem christlichen (römisch-katholischen bzw. protestantischen) religiösen Bewußtsein identifiziert und demgemäß die obige Grundfrage dahin zuspitzt: Wie muß das religiöse Verhältnis gedacht werden, um den Willen zur Freiheit und Erlösung in einer solchen Weise zu befriedigen, daß dabei zugleich die Vermittelung und Autorität der Kirche bzw. Christi und der hl. Schrift gewahrt bleibt? In diesem Zusatze aber steckt eben die Unwissenschaftlichkeit. Denn daß nur der christliche Erlösungswille ein Recht habe, seine Befriedigung anzustreben, das ist die stillschweigende Voraussetzung nicht der Wissenschaft, sondern der Pfaffenschaft und berechtigt dazu, den Vertretern einer solchen Wissenschaft ihren Mangel an «Voraussetzungslosigkeit» vorzuwerfen. Damit soll ja nämlich offenbar nicht behauptet sein, daß die Wissenschaft überhaupt keine Voraussetzungen machen dürfe, — setzt doch auch eine jede wissenschaftliche Untersuchung außer dem Erkenntniswillen die Logizität und Vernünftigkeit ihres Gegenstandes, d. h. die Möglichkeit voraus, die Denkgesetze auf ihn anzuwenden und seinen Inhalt als einen mit der Vernunft übereinstimmenden nachzuweisen — sondern es soll damit nur die Forderung ausgeschlossen werden, daß der Gegenstand der Wissenschaft sich auch noch vor einem anderen Gerichtshof als demjenigen der Vernunft zu verantworten habe.

Die Erlösung ist der Akt des Menschen, seine relative Abhängigkeit von der Welt durch die Erhebung zur absoluten Abhängigkeit von Gott zu überwinden. Dabei zeigt sich, daß die bloße subjektive Erhebung des Menschen nicht genügt, ihm die Erlösung zu verschaffen, weil ihre psychologische Gesetzmäßigkeit eine ganz

und rein natürliche ist, die Natur ja aber gerade dasjenige ist, was durch die Erlösung überwunden werden soll.. Nur wenn zur natürlichen Gesetzmäßigkeit des Menschen eine übernatürliche Einwirkung Gottes selbst hinzukommt und den Menschen über die Weltschranken emporhebt, nur in diesem Falle ist Erlösung möglich. Wie aber ist eine solche übernatürliche Einwirkung Gottes mit der ursprünglichen psychologischen Gesetzmäßigkeit des Menschen vereinbar?

Die natürliche Gesetzmäßigkeit des Menschen muß durchaus gewahrt bleiben, wenn die Religion eine Äußerung seines psychologischen Wesens und die Erlösung ein Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung sein soll. Denn ein Vorgang, der aus der Natur des Menschen nicht begreiflich ist, gehört nicht dessen Wesen an, und was sich nicht logisch in die Gesetze des seelischen Daseins einordnen läßt, das ist wissenschaftlich undiskutierbar. Eine übernatürliche Einwirkung vernichtet jedoch, wie es scheint, die Natur des Menschen und bringt die Gesetze seiner Psyche in Verwirrung.

Für die dualistische Auffassung des religiösen Verhältnisses, die Gott und Mensch als zwei verschiedene Wesen auffaßt, ist diese Einsicht schlechterdings vernichtend. Wenn die göttliche Tätigkeit von außen auf den Menschen einwirkt, so stellt sie sich von der menschlichen Seite aus dar als einen magischen Akt, als ein übernatürliches Wunder, das nur anerkannt, aber nicht begriffen werden kann. Ein Standpunkt, welcher die unverbrüchliche Gesetzmäßigkeit der natürlichen Wirklichkeit noch nicht erkannt hat, mag sich hiermit im religiösen Interesse immerhin zufrieden geben: mit der wissenschaftlichen Weltanschauung einer Zeit hingegen, für welche die Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze zum Postulate aller Forschung überhaupt geworden ist, die sich an der Konstanz jener Gesetze nicht rütteln läßt und den Begriff des Wunders als den naiven Ausdruck einer rohen und ungebildeten Vorstellungswelt durchschaut hat, ist jene Auffassung unvereinbar.

Nichts hat in unserer Zeit das Mißtrauen gegen die Religion so sehr genährt und ihr den größten Schaden in den Augen aller modern empfindenden und wissenschaftlich geschulten Menschen

zugefügt, als die Besorgnis, mit der Einräumung eines religiösen Verhältnisses den Begriff der natürlichen Gesetzmäßigkeit, diese höchste Errungenschaft des modernen wissenschaftlichen Denkens, preiszugeben. Denn diese sagen sich mit Recht: wenn das religiöse Verhältnis nur als ein magisch-übernatürlicher Eingriff der transzendenten in die immanente Sphäre möglich ist, so stehen Religion und Wissenschaft in einem unversöhnlichen Widerspruche zueinander; denn diese ist ohne die Voraussetzung der Konstanz der Weltgesetzlichkeit nicht möglich, jene dagegen beruht gerade auf der Annahme, daß die immanente Gesetzlichkeit durch transzendente Wundereingriffe Gottes zugunsten des religiösen Menschen zeitweilig oder dauernd unterbrochen werden könne.

Solange die sogenannte katholische Wissenschaft an der letztgenannten Möglichkeit festhält, ja, sie wohl gar noch «wissenschaftlich» durch «Beweise» zu stützen sucht, solange hat sie durchaus kein Recht, auf ihren wissenschaftlichen Charakter zu pochen und auf ihre Gleichstellung mit der sonstigen Wissenschaft zu dringen. Es geht nicht an, für einen modernen Forscher angesehen werden zu wollen und dabei einen Standpunkt zu vertreten, der die unerläßliche Voraussetzung aller Wissenschaft, die logisch-gesetzmäßige Beschaffenheit des Erkenntnisobjektes, nur mit Vorbehalten anerkennt, und es ist widersinnig, durch das Pathos der Entrüstung über die gegnerische «Engherzigkeit» sich über die Begründung des Vorwurfes der Unwissenschaftlichkeit von seiten der Gegner hinwegzusetzen. Wer hinsichtlich der fundamentalsten logischen Voraussetzung der Wissenschaft mit den Anderen nicht auf demselben Boden steht, der hat auf Anerkennung und Berücksichtigung von seiten dieser Anderen keinen Anspruch. Denn wenn die logische Widerspruchslosigkeit des Erkenntnisinhalts nicht als Kriterium der Wahrheit und der Logos nicht als das allein maßgebende Prinzip der wissenschaftlichen Forschung und ihr höchstes Endziel angesehen wird, so ist auf eine Verständigung über die Forschungsergebnisse nicht zu hoffen. Es ist schlimm genug, daß über diese triviale Selbstverständlichkeit in einem auf seine Wissenschaft stolzen Zeitalter überhaupt noch gestritten werden kann. Daß aber gar der Staat «aus religiösen Gründen» genötigt ist, eine doppelte Art der

Wissenschaft anzuerkennen und zu besolden, ja, unter Umständen sich sogar dazu hergibt, die echte Wissenschaft auf Veranlassung ihres kirchlichen Zerrbildes zurechtzuweisen, das entspricht dem eigentlichen Wesen der Religion so wenig, daß es vielmehr vor allem dazu beiträgt, auch den letzten Rest von Religion aus den denkenden Köpfen auszutreiben.

Auf der anderen Seite hat aber auch der vulgäre Protestantismus kein Recht, seine «moderne» Gesinnungsweise dadurch zu bekunden, daß er jede Art eines transzendenten Eingriffs Gottes in den Weltlauf, jede magische Durchbrechung der Naturgesetze leugnet, ohne sich näher darüber auszusprechen, wie in diesem Falle auf dem Boden seiner dualistischen Gottesauffassung ein religiöses Verhältnis möglich sein soll. Es ist leicht gesagt, die psychologische Gesetzmäßigkeit des Menschen erleide durch das Hereinwirken Gottes in den Menschen keine Störung, wenn man sich darüber ausschweigt, wie denn anders eine Erhebung des Menschen über die Naturschranken durch göttliche Wirksamkeit zustande kommen soll. Der vulgäre Protestantismus hält seinen Gottesbegriff möglichst im Hintergrunde, huldigt in bezug auf die metaphysischen Voraussetzungen der Religion einem billigen Skeptizismus bzw. Agnostizismus und überläßt es im übrigen Gott, zu sehen, wie er es anfängt, ohne Durchbrechung der Naturgesetze ein religiöses Verhältnis mit dem Menschen herzustellen. Das ist aber keine Lösung, sondern ein Umgehen des Problems, ein unerlaubtes Sichherumdrücken um diejenige Frage, auf deren unzweideutige Beantwortung am Ende alles ankommt. Man stützt sich dabei auf den im Volke vorhandenen angeborenen und anererbten religiösen Besitzstand und vertraut darauf, das religiöse Gefühl werde selbst schon stark genug sein, um die gedanklichen Schwierigkeiten entweder nicht zu merken oder aber sie in der Glut der subjektiven Empfindungsweise aufzuzehren. Als ob es nicht gerade die Aufgabe der Theologie wäre, den eingenommenen religiösen Standpunkt theoretisch zu rechtfertigen und das Gefühl durch die Begründung seines vorausgesetzten Gedankeninhaltes logisch zu unterbauen! Statt dessen beschränkt die Theologie sich hier darauf, die gegebenen Urkunden der Religion und deren Geschichte an der Hand der modernen historischen

und philologischen Methoden immer wieder von neuem durchzuarbeiten und dasjenige, was einmal lebendiges Zeugnis eines unmittelbaren religiösen Verhältnisses war, in tote Gelehrsamkeit umzusetzen. Im übrigen aber ist sie nur eine theoretische Anleitung für den praktischen Beruf der Geistlichen. Soweit eine solche Theologie wirklich Wissenschaft ist, ist sie alles andere eher, als was ihr Name aussagt, nämlich Wissenschaft von Gott. Huldigt sie doch in der Gegenwart fast durchweg der Ansicht, daß wir von Gott nichts wissen können. Versucht sie jedoch wirklich, Wissenschaft von Gott zu sein, so ist sie bei ihrer dualistischen Grundanschauung genau so unwissenschaftlich, wie die katholische Scholastik. Die Philosophie hat für diesen Standpunkt nur insofern ein Interesse, als sie die Unmöglichkeit aller metaphysischen Forschung erweist, selbst skeptisch, agnostisch oder positivistisch ist. Wenn sie aber Religionsphilosophie ist, so besteht ihre Hauptleistung darin, nachzuweisen, daß die Spekulation auf religiösem Gebiete so wertlos ist, wie überall sonst, und daß die althergebrachte religiöse Denkweise nicht besser und nicht schlechter ist, als jede andere, da im Grunde eigentlich alle nichts taugen und die wahre Beschaffenheit des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott uns Menschen nun doch einmal verschlossen ist.

Und doch wird nirgends mehr als gerade auf dieser Seite die Notwendigkeit einer Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft empfunden und auf die Möglichkeit einer solchen eifriger und zugleich entschiedener hingewiesen. Aber das ist keine Versöhnung, die unerläßliche Voraussetzung der Wissenschaft zu ignorieren und die Kritik der vertretenen Auffassung des religiösen Verhältnisses durch einen dogmatischen Machtspruch, nämlich die Behauptung der Unfähigkeit des Denkens, das religiöse Verhältnis zu durchdringen, abzuschneiden.

Zwischen einer dualistischen Religion und der Wissenschaft ist sonach keine Versöhnung möglich. Damit bestimmt sich der Wert jener immer wiederkehrenden gutgemeinten Versuche, die gegenwärtige Kluft zwischen Religion und Wissenschaft auf dem Boden der dualistischen oder der Kausalitätsauffassung des religiösen Verhältnisses zu überbrücken, wonach Gott und Mensch sich wie Ursache und Wirkung zueinander verhalten. Es sind

nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, irgend welche besonderen Ergebnisse der modernen Wissenschaft, etwa die heliozentrische Weltanschauung, die Entwickelungslehre oder die mechanistische Naturauffassung usw., welche diesen Gegensatz zur Religion so sehr verschärft haben und die Versöhnung so aussichtslos erscheinen lassen — alles dies ist es nicht, was die Überbrückung jener Kluft zwischen Wissenschaft und Religion verhindert. Der eigentliche Grund, warum sich beide gegenseitig nicht mehr verstehen, ist einzig und allein die dualistische Voraussetzung der positiven Religionen, welche die Annahme einer transzendenten Einwirkung Gottes in den Weltlauf und damit die Gefährdung der normalen Weltgesetzlichkeit als notwendige Folgerung nach sich zieht. Der dualistische Theismus ist prinzipiell unfähig, dem religiösen Bewußtsein sowohl, wie dem wissenschaftlichen Bewußtsein gleichmäßig gerecht zu werden: er strauchelt schon auf der Schwelle über der Unmöglichkeit, eine solche Bestimmung des religiösen Verhältnisses aufzustellen, die mit der Grundvoraussetzung aller Wissenschaft, dem Glauben an die logisch-gesetzmäßige Beschaffenheit des Daseins und ihre Unaufhebbarkeit für die Zeit dieses Daseins, übereinstimmt. Zwar pflegt sich dies dem naiven Bewußtsein für gewöhnlich zu verbergen, weil der größte Teil, wenigstens der europäischen Menschheit, in theistischen Anschauungen aufwächst und es ihm infolgedessen gar nicht in den Sinn kommt, daß die Sache sich auch wohl anders verhalten könnte: die Wissenschaft und insbesondere die Religionsphilosophie aber hat die Pflicht, auf jenen Widerspruch immer wieder hinzuweisen und seine Überwindung anzustreben. Denn so groß das Interesse der Vertreter des Theismus ist, über jenen Widerspruch mit Stillschweigen hinwegzugehen und ihn abzustumpfen, so groß ist das Interesse der Wissenschaft, ihn in seiner ganzen Schärfe an den Tag zu bringen, da alle Konflikte zwischen Religion und Wissenschaft in ihm ihre letzte und tiefste Quelle haben.

Eine Überwindung des Widerspruches ist nur auf dem Boden der Identitätsauffassung, d. h. einer solchen Auffassung des religiösen Verhältnisses möglich, wonach Gott und Mensch ihrem Wesen nach identisch sind. Es bedarf nämlich bloß der Anerkennung, daß die menschliche und die göttliche Tätig-

keit, worauf das religiöse Verhältnis beruht, gar nicht voneinander verschieden sind, so ist damit die Kluft zwischen Religion und Wissenschaft beseitigt. Die übernatürliche Einwirkung Gottes und die psychologische Gesetzmäßigkeit des Menschen sollen uneingeschränkt zusammen bestehen. Das setzt voraus, daß sie gar nicht auseinander fallen. Nur wenn die übernatürliche Einwirkung Gottes zugleich als eine natürliche Äußerung der menschlichen Psyche selbst verstanden, nur wenn mit anderen Worten des Menschen Wesen zugleich dasjenige Gottes ist und mithin die wesentliche Identität des Menschen und der Gottheit anerkannt wird, nur dann erscheint die Religion im Wesen des Menschen selbst begründet und bleibt die Natürlichkeit der religiösen Funktion gewahrt, ohne daß durch ihre Anerkennung die Erlösung für unmöglich erklärt wird. —

Die Weltabhängigkeit, von welcher der Mensch erlöst zu werden strebt, erscheint vom psychologischen Standpunkte aus als Widerspruch in seinem Innern zwischen seinem geistigen Selbst und seiner natürlichen Bedingtheit. Dieser Widerspruch ist nur dadurch lösbar, daß der Mensch den Schwerpunkt seines Daseins in seine geistige Wesenheit verlegt und diese als die Kraft begreift, sich selbst zum Herrn über die Natur zu machen. Auf der anderen Seite kann jedoch der Mensch die Weltabhängigkeit nur überwinden, indem Gott selbst ihn zu sich emporzieht. Wie anders sind diese beiden Behauptungen miteinander vereinbar, als daß das geistige Selbst des Menschen identisch mit der Gottheit ist und daß die Kraft, vermittelst welcher der Mensch sich über die Natur erhebt, als solche zugleich die göttliche Kraft der Erlösung darstellt?

Die Besinnung des Menschen auf sein eigenes geistiges Selbst, sein «wahres Selbst» im Gegensatze zu seiner Natürlichkeit, ist selbst schon seine Erhebung zu Gott. Folglich muß Gott des Menschen Selbst sein und muß das Bewußtsein des Menschen von seinem wahren Selbst mit dem Bewußtsein seiner göttlichen Wesenheit zusammenfallen. Was, psychologisch betrachtet, ein Widerspruch im Innern des Menschen ist, dasselbe ist, religiös angesehen, Entzweiung des Menschen mit Gott oder Schuld. Was, psychologisch angesehen, Überwindung des inneren Widerspruches und

Erhebung des Geistes über seine Naturbedingtheit ist, dasselbe stellt sich aus religiösem Gesichtspunkte dar als Vereinigung des Menschen mit Gott oder als Versöhnung. Das ist nur möglich, wenn der psychologische und der religiöse Vorgang ihrem Wesen nach gar nicht voneinander verschieden, sondern beide nur die Weisen sind, wie ein und derselbe Vorgang sich unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten für unser Bewußtsein spiegelt.

## 2. Die Wesensidentität von Mensch und Gott als Bedingung der Versöhnung des religiösen und des sittlichen Bewußtseins

Zu dem gleichen Ergebnis gelangen wir, wenn wir das Verhältnis der Religion zur Sittlichkeit ins Auge fassen.

Alle sogenannten Sittengesetze sind ursprünglich nichts anderes als der Ausdruck derjenigen Forderungen, von deren Verwirklichung der Bestand einer sozialen Gruppe, einer Familie, eines Stammes, eines Staates usw. abhängt. Sie sind die Gebote einer über das Einzelindividuum übergreifenden höheren Stufe der Individualität, wodurch die Kräfte des Einzelnen in den Dienst der Gesamtheit eingegliedert werden. Zu Sittengesetzen aber werden jene Forderungen doch erst, indem sie zum Inhalt einer sittlichen Gesinnung werden, und dies geschieht, wenn sie als Gebote einer höchsten Autorität, des religiösen Objekts oder der Gottheit, angesehen werden.

Als menschliche Forderungen sind die Bestimmungen der Sittlichkeit aus natürlicher Gesetzmäßigkeit entsprungen, sei es, daß sie zuerst von einem einzelnen hervorragenden Individuum, einem Helden, König oder Propheten aufgestellt sind, der die übrigen damit seinem höheren Willen dienstbar gemacht hat, sei es, daß sie den Ausdruck des Volkswillens darstellen. Als göttliche Gebote müssen sie aber doch zugleich ihren Ursprung in einer übernatürlichen Quelle haben, wenn anders sie eine sittliche Gesinnung begründen sollen. Alle Sittlichkeit ist mithin ursprünglich autonom, sofern sie der Ausdruck der eigenen menschlichen Freiheit ist und letzten Endes immer irgendwie auf die angeborenen sozialen Instinkte der menschlichen Natur zurückweist. Alle autonomen menschlichen Forderungen aber müssen doch zunächst

auf einen göttlichen Gesetzgeber hinausprojiziert, als der Inhalt seines Willens betrachtet und in heteronome Gebote umgedeutet werden, bevor sie zu sittlichen Forderungen werden können, weil sie nur unter dieser Bedingung eine über die subjektiven Interessen des Individuums übergreifende Bedeutung und absolute Verbindlichkeit erlangen. Eine solche Projektion der menschlichen Wünsche und Forderungen auf die Gottheit und Umwandlung der ursprünglichen menschlichen Autonomie in religiöse göttliche Heteronomie vermag nun aber offenbar nur dann eine sittliche Gesinnung zu begründen, wenn sie sich unbewußt vollzieht. Denn hätte der Mensch ein Bewußtsein, daß er selbst es ist, der im eigenen Interesse jene Forderungen erhoben hat, so würden diese damit aufhören, als unbedingt verpflichtende Macht seinen Willen zu bestimmen.

In der Tat zeigt die Untersuchung der Ursprünge des religiös-sittlichen Lebens, daß der Mensch ganz von selbst und gleichsam instinktiv diejenigen Forderungen, deren Erfüllung nicht unmittelbar in seiner Macht steht, und von denen doch der Bestand der menschlichen Kultur und Gesittung abhängt, als göttliche Willensinhalte auffaßt und sich ihnen nur insofern unterordnet, als sie den Ausdruck der überlegenen Macht der Gottheit darstellen. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß unter Umständen auch der Eigennutz sich der ihm zuerkannten Autorität bzw. seiner Macht bedient und die willige Erfüllung ihm nützlicher Forderungen dadurch herbeizuführen sucht, daß er diese bewußtermaßen mit dem Schimmer einer göttlichen Autorität umkleidet. Insbesondere wo bereits ein religiöses Leben besteht und die Ausübung der kultischen Handlungen in den Händen einer offiziellen Priesterschaft ruht, wird diese sich nicht leicht der Versuchung entziehen können, ihren eigenen persönlichen Vorteil als göttlichen Willensinhalt anzusprechen. Allein selbst in einem solchen Falle pflegt die Projektion menschlicher Wünsche auf die Gottheit sich doch nur insoweit im Lichte des Bewußtseins zu vollziehen, als sie sich auf das rein Äußerliche des religiösen Kultus bezieht, während die eigentliche Substanz des Sittlichen, worauf sich die sittliche Gesinnung gründet, auch hier ihre göttliche Sanktion auf unbewußtem Wege empfängt.

Es war der Grundfehler der Aufklärungsphilosophie, zu meinen, religiöses Leben könnte überhaupt irgendwie aus bewußter Überlegung ursprünglich entstehen. Jene bildete sich ein, die gesamte Religion aus verstandesmäßiger Reflexion und priesterlicher Herrschsucht erklären zu können. Und doch sind gerade die Anfänge eines religiös-sittlichen Lebens aus diesem Gesichtspunkte nie begreiflich. Pflegt doch selbst auf höheren Stufen der religiösen Entwickelung der Wertepräger sich nur als das Werkzeug in der Hand der Gottheit zu empfinden, und bekundet sich doch gerade in der Unbewußtheit, womit der Mensch seine höheren Wünsche auf Gott projiziert, die Unmittelbarkeit und Wesenszugehörigkeit der religiösen Anlage des Menschen. Wie der Mensch durch den Widerspruch zwischen seinem geistigen Selbst und seiner Naturbedingtheit unwillkürlich zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses genötigt wird, genau so unwillkürlich betrachtet er auch die Forderungen einer höheren Gemeinschaft im Lichte des Gottesglaubens und verleiht ihnen dadurch eine verstärkte Motivationskraft, daß er sie als gottgewollte und göttlich sanktionierte auffaßt. Allein dies kann der Mensch doch eben nur so lange, als er die wahre Art des Zustandekommens jener sittlichen Verpflichtungen noch nicht durchschaut und den eigentlichen Charakter der Heteronomie noch nicht erkannt hat. Sobald dies geschehen ist und der Mensch begriffen hat, daß alle religiöse Heteronomie ihrem Wesen nach nichts anderes ist als eine unbewußte Projektion der individuell menschlichen Autonomie auf Gott, so büßt sie damit konsequenterweise auch ihren verpflichtenden Charakter ein. In diesem Falle aber gerät er in die Gefahr, mit der Heteronomie zugleich die Sittlichkeit selbst aufzugeben. Denn diese beruht ja, wie gesagt, nur auf der göttlichen Sanktion, muß folglich mit der Einsicht in die illusorische Natur der letzteren zugleich mit als Illusion verworfen werden.

Es ist das Mißtrauen gegen die heteronome Beschaffenheit der bisherigen religiösen Moral, was in unserer Zeit das Vertrauen zur Moral überhaupt erschüttert und die gesamten sittlichen Begriffe ins Wanken gebracht hat. Die einen verneinen eine Sittlichkeit, die keinen anderen Grund als das Gebot eines transzendenten gött-

lichen Gesetzgebers für sich anzuführen hat, weil sie von einer transzendenten Begründung überhaupt nichts mehr wissen wollen, und werfen sich statt dessen einer stumpfsinnigen Glückseligkeitslehre in die Arme. Damit fallen sie aber auf den Standpunkt zurück, über welchen die menschliche Kulturentwickelung mit dem Übergange von der Natürlichkeit zur religiösen Heteronomie gerade hinausgeschritten ist. Die anderen lehnen sich, wie Nietzsche, gegen eine Sittlichkeit auf, die vom Menschen verlangt, sich einem fremden Gebote zu unterwerfen, weil sie sich die eigene Selbstherrlichkeit nicht verkümmern lassen wollen, und vermögen alsdann, falls es eine andere als eine heteronome Moral nicht gibt, nur die souveräne Willkür des Übermenschen an die Stelle der bisherigen Moral zu setzen.

In der Tat krankt die heteronome Moral nicht bloß an dem Übelstande, daß sie mit dem Glauben an den transzendenten göttlichen Gesetzgeber steht und fällt, ein Glaube, der heute in weiten Kreisen erschüttert ist, sie ist auch im Grunde mit der Freiheit nicht vereinbar, die der Mensch im religiösen Verhältnis anstrebt. Denn der heteronome Willensinhalt der Gottheit weist notwendig den Charakter der Kulturepoche auf, aus dem er ursprünglich hervorgegangen ist, und versteinert gleichsam die Forderungen des Augenblicks zu einer ewig gültigen Bestimmung. Damit wird er jedoch zu einem schweren Hemmnis des religiösen Fortschritts und mutet zugleich den Individuen zu, sich in der Übernahme der göttlichen Verpflichtungen jedes Anspruchs auf ihr eigenes Urteil zu begeben. Die heteronome Moral verlangt vom Menschen, die göttlichen Gebote zu erfüllen, nicht sofern er ihre höhere Berechtigung anerkennt, sondern nur sofern sie eben göttliche Gebote darstellen. Ein solcher blinder Gehorsam gegenüber dem Gebote einer höchsten Autorität ist aber so weit entfernt von wahrer geistiger Freiheit, um deren Gewinnung es sich doch im religiösen Verhältnis handelt, daß er vielmehr nur einen feilen Knechtssinn und sklavische Unterwürfigkeit aus sich hervorbringt. Denn das ist noch lange keine Freiheit, welche die Abhängigkeit von der Natur gegen die Abhängigkeit von einem despotisch gebietenden göttlichen Wesen bzw. dessen stellvertretender Körperschaft, der Kirche, eintauscht. Das ist noch keine Erlösung des

Geistes, die diesen zwar über die Natur erhebt, aber nur um den Preis, daß er selbst sein Funktionieren einstellt, um dafür passiv und willenlos gleichsam durch den mechanischen Anstoß eines fremden Willens bestimmt zu werden. Die blinde Unterwerfung unter das Gebot einer überragenden Autorität bringt es höchstens zu einer äußerlichen Legalität des Handelns. Zur Moralität jedoch gehört, daß dem Menschen das Gebot selbst innerlich, zu einem unablösbaren Bestandteil seines eigenen geistigen Wesens wird, und dies ist nur der Fall, wenn der Wortlaut des Gebotes vom Individuum wegen seiner inhaltlichen Berechtigung befolgt und in Übereinstimmung mit seiner eigenen vernünftigen Bestimmtheit anerkannt wird. Alle Moralität beruht auf der sittlichen Gesinnung des Menschen. Diese aber bedeutet nicht, daß der Mensch nur einfach gewillt ist, einem fremden Willen zu gehorchen, ganz gleichgültig, was den Inhalt dieses Willens ausmacht, sondern vielmehr, daß die Sittlichkeit die unmittelbare Bestimmtheit seines eigenen Willens bildet.

Aus diesem Grunde kann die heteronome Sittlichkeit auch niemals mehr als eine bloß erzieherische und vorläufige Bedeutung für sich in Anspruch nehmen. Sie dient dazu, den Eigenwillen des Individuums durch Vorhalten eines fremden autoritativ bestimmten Gebotes zunächst nur einmal überhaupt zu brechen und den Menschen an die Verwirklichung außeregoistischer und überindividueller Zwecke zu gewöhnen. So ist sie der sittliche Standpunkt unmündiger Kinder und Völker, deren Geist noch zu wenig entwickelt ist, um selbst die richtige Entscheidung in sittlichen Fragen treffen zu können, und stellt nur eine höhere Art der Abhängigkeit des Menschen dar, als dessen ursprüngliche Naturbedingtheit. Wahre Sittlichkeit hingegen ist Freiheit, und diese beruht auf der Selbsttätigkeit des Geistes, die eins ist mit seiner Vernünftigkeit. Darum bildet die sittliche Autonomie das Ziel aller sittlichen Erziehung, und darum kann auch nur eine solche Auffassung des religiösen Verhältnisses für die höchste angesehen werden, die imstande ist, die Sittlichkeit auf autonomer Basis zu begründen.[1]

[1] Vgl. hierzu E. v. Hartmann «Heteronomie und Autonomie» in «Ethische Studien» S. 109—125

Daß die Kausalitätsauffassung des religiösen Verhältnisses hierzu nicht geeignet ist, ergibt sich schon aus ihrem Begriffe. Wenn Gott und Mensch verschiedene Wesen sind, so kann das göttliche Gebot immer nur in heteronomer Form von außen an den Menschen herantreten, aber niemals als eine freie Bestimmung aus dem Wesen des religiösen Subjektes selbst entspringen. Ein Gott, der als Ahne bzw. als oberster Herr und König einer bestimmten sozialen Gruppe aufgefaßt wird, gebietet unbedingt, mit absoluter Willkür, ohne daß er hierfür zur Rechenschaft gezogen werden könnte, und seine Anhänger unterwerfen sich seinem Gebote mit demselben toten Gehorsam, wie sie dies auch ihren irdischen Gebietern gegenüber zu tun gewohnt sind. Vereinigt sich gar, wie in Israel, die Nationalreligion mit dem ethischen Monotheismus, so entsteht die schärfste Form der Heteronomie, welche die Religionsgeschichte aufzuweisen hat, die Gesetzesreligion, die Religion der knechtischen Unterwerfung unter Jahves Gebot, wie sie ihr irdisches Vorbild im orientalischen Despotismus besitzt. Moralische und zeremonielle Vorschriften, die zum Teil ihren Ursprung aus dem priesterlichen Egoismus ganz offen zur Schau tragen, treten hier mit dem gleichen Anspruche auf Berücksichtigung auf, und eine Handlung gilt für gut nicht wegen ihres sittlichen Inhalts, sondern bloß aus dem formellen Grunde, weil Gott sie geboten haben soll. Nur im Orient mit seinem patriarchalischen Absolutismus, der daher auch recht eigentlich als die Heimat der dualistischen Kausalitätsreligionen anzusehen ist und auch die jüngste derselben, die Gesetzesreligion des Islam, aus sich hervorgebracht hat, konnte die religiöse Heteronomie entspringen, und nur der semitische Rassengeist vermochte sie bis zu dieser Schroffheit zuzuspitzen, um die ganze Religion in der Befolgung der heteronomen Moral aufgehen zu lassen.

Es ist nicht der geringste Vorzug des Christentums vor der jüdischen Gesetzesreligion, daß es prinzipiell mit der Heteronomie in sittlicher Beziehung gebrochen und damit dem Individuum, dem in der heteronomen Religionsauffassung keine nähere Berücksichtigung zu teil wird, zum ersten Male eine selbständige Bedeutung eingeräumt hat. In der Einheit mit Christus gewinnt nach ursprünglicher christlicher Anschauung der Mensch die

Fähigkeit, die sittlichen Entscheidungen aus Christi Geist heraus zu treffen. Trotzdem hat auch das Christentum die Heteronomie noch nicht völlig abgestreift. Sie tritt in der Gebundenheit an den Inhalt der Heiligen Schrift zutage. Sie äußert sich in der Unmöglichkeit dieser Religion, von ihren geschichtlichen Grundlagen zu abstrahieren trotz der Einsicht, wie unsicher diese Grundlagen sind und wie verfälschend ihr historischer Charakter auf den Inhalt der metaphysischen und sittlichen Bestimmungen einwirkt. Vor allem aber hat die Kirche die heteronome Sittlichkeit sogar ausdrücklich zu ihrem Prinzip erhoben und ist damit auf den Standpunkt der Nomokratie zurückgefallen, indem sie die größte Leistung des Apostels Paulus, die Befreiung vom jüdischen Gesetze, annulliert hat.

Dem Völkerchaos des ausgehenden römischen Imperiums, diesem monströsen Gemisch der verschiedenartigsten Rassen gegenüber, das Gobineau und Chamberlain mit so markigen Strichen gezeichnet haben, war freilich nur eine heteronome Auffassung der Moral geboten. Die vermorschten Sklavenseelen der römischen Entartung, mit denen die neue Religion vor allem zu rechnen hatte, konnten, ebenso wie die rohe Urkraft der barbarischen Germanenstämme und die unreifen Völkerschaften des Mittelalters, nur durch ein äußerliches Gebot gebändigt und zur neuen christlichen Sittlichkeit erzogen werden. Ihnen gegenüber wäre es freilich unangebracht gewesen, das hellenische «Christus ist der Logos!» zu betonen, sondern war nur das semitische «Christus ist der Herr!» am Platze. Aber auch in der Gegenwart bleiben die protestantischen Bemühungen um eine autonome Sittlichkeit darum notwendig mit Unfruchtbarkeit geschlagen, weil sie durch die christliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch auf dem dualistischen Boden festgebannt sind. Dem christlichen «Vatergotte» gegenüber bleiben die Menschen immer nur unmündige «Kinder», für welche die Heteronomie der allein geeignete sittliche Standpunkt ist. Die Entscheidung aus Christi Geist heraus ist eine unselbständige Unterwerfung unter den Geist einer fremden Persönlichkeit, wenn Jesus nicht mehr als metaphysisches Immanenzprinzip aufgefaßt wird; und die Art, wie man in gläubigen protestantischen Kreisen nach wie vor von

dem «Herrn Jesus» zu sprechen und dabei demütig in sich zu erschauern pflegt, zeigt nur zu deutlich, daß auch hier von einem wahrhaft autonomen religiösen Bewußtsein nicht die Rede sein kann. Und in der Tat: mag Gott noch so sehr vergeistigt gedacht, mag der Inhalt seines Willens von allen fremdartigen Bestandteilen gereinigt und auf einen noch so erhabenen Ton gestimmt werden: so lange Gott dem Menschen als ein von ihm verschiedenes Wesen gegenübersteht, kann die Gesetzgebung dieses Gottes immer nur Fremdgesetzgebung (Heteronomie), aber niemals Selbstgesetzgebung (Autonomie) sein; und darum ist die Begründung einer den höchsten Ansprüchen genügenden Sittlichkeit auf diesem Standpunkte überhaupt nicht möglich.

### 3. Die Verschiedenheit des Ich und Selbst als Bedingung des religiösen Bewußtseins

Gegenüber der dualistischen Auffassung des religiösen Verhältnisses, wie sie im Theismus vorliegt, behauptet die Annahme, daß Gott und Mensch unmittelbar identisch sind, die Einheit und Dieselbigkeit des menschlichen Selbst und des göttlichen Gesetzgebers und läßt damit den Inhalt der Sittlichkeit aus der Selbstbestimmung des religiösen Subjekts entspringen. Wenn aber das Selbst als ein unmittelbares aufgefaßt wird, so fällt es mit dem Ich (Bewußtsein) zusammen und bin entweder ich selbst Gott, oder aber mein Ich versinkt in der abstrakten Inhaltslosigkeit des absoluten Wesens. In beiden Fällen kann von Sittlichkeit überhaupt nicht gesprochen werden: im ersteren Falle nicht, weil das Ich sich hier für souverän erklärt und, indem es sich selbst die Rolle der Gottheit anmaßt, jeden überichlichen Bestimmungsgrund des Handelns leugnet; im letzteren Falle nicht, weil mit der Leugnung des Ich auch der Sinn der Sittlichkeit hinwegfällt. So sind die indischen Religionen infolge ihrer akosmistischen Weltauffassung außerstande, der Sittlichkeit überhaupt irgend welchen Wert beizulegen, und vermögen nur durch lauter Inkonsequenzen gegen ihre erkenntnistheoretische und metaphysische Grundanschauung ihre sittlichen Bestimmungen aufrecht zu erhalten. Wo sie aber, wie der Brahmanismus, die wahren praktischen

Konsequenzen jener Grundanschauung ziehen, da versumpft bei ihnen die Sittlichkeit in einem tatenlosen Quietismus bzw. entartet sie in zügellose Libertinage und größenwahnsinnige Selbstvergottung.

Und doch kann das Problem der sittlichen Autonomie, wenn überhaupt, nur auf dem Boden des Monismus gelöst werden. Nur wenn eine Entscheidung ganz und gar aus meinem eigenen Selbst entspringt, ist sie autonom. Und nur wenn sie ganz und gar von Gott gewollt ist, ist sie sittlich. Diese Gegensätze können nur so vereinigt werden, daß mein Selbst als identisch mit der Gottheit anerkannt wird.

Alle Sittlichkeit besteht in der Verfolgung objektiver, über das eigene Ich hinausliegender Zwecke, die als solche zugleich als Zwecke Gottes gelten. Alle Autonomie aber besteht darin, daß ich einen Zweck nicht darum zu dem meinigen erhebe, weil er von Gott gesetzt ist, sondern weil ich ihn in Übereinstimmung mit meinem eigenen vernünftigen Wesen finde. Nur wenn Gott selbst mein Wesen ist, wenn dasselbe Wesen, das die objektiven Zwecke gesetzt und bestimmt hat, zugleich mein eigenes Wesen ist, nur dann ist eine Sittlichkeit als autonome möglich. Denn alsdann sind jene Zwecke mir nicht von außen gegeben, von fremder Seite her mir aufgenötigt, sondern unbewußterweise meine eigenen Zwecke und beuge ich mich bei ihrer Erfüllung nicht dem Willen eines Anderen, sondern verwirkliche ich darin nur meine eigene innerste Wesensbestimmtheit.

Ich setze mir objektive Zwecke vor, deren Verwirklichung ich mir zur Pflicht mache. Aber indem ich dies tue, handle ich nicht willkürlich oder aus bloßer subjektiver Laune, sondern gehorche nur meiner teleologischen Bestimmung, die Gott mir in seinem Weltplane zuerteilt hat. Ich selbst präge im religiösen Verhältnisse die objektiven Gebote des Rechts, der Sitte, der Familie, des Staates usw. zu göttlichen Geboten um. Aber diese Beziehung jener Gebote auf Gott ist keine Illusion, sondern nur der Ausdruck des wahren Sachverhaltes, indem alle menschliche Selbstgesetzgebung, die über das Ich hinausgeht, als solche zugleich göttliches Handeln ist. Ich handle aus meinem eigenen innersten Wesen heraus, indem ich mir objektive Zwecke setze. Dazu wäre ich

aber gar nicht imstande, wenn mein Wesen nicht selbst einen irgendwie objektiven Charakter hätte. Mein Ich kann als solches selbstverständlich keine anderen als seine eigenen subjektiven Zwecke wahrnehmen. Das Ego kann ohne Widerspruch mit sich selbst immer nur egoistisch handeln. Erschöpfte sich folglich mein Wesen in meinem Ich, oder fiele mein Selbstbewußtsein unmittelbar in meinem Sein zusammen, so wäre eine autonome Moral überhaupt nicht möglich, weil in diesem Falle ein objektiver Zweck vom Ich nur im Widerspruche zu diesem selbst von außen her erzwungen werden, aber niemals aus dessen eigenem Wesen heraus entspringen könnte. Soll ein autonomes und doch sittliches Handeln möglich sein, so darf folglich das Autos mit dem Ego nicht unmittelbar identisch, mein Ich nicht als solches mein Wesen sein. Mein Selbst muß mit Gott identisch sein, wenn die Zwecksetzung meines Selbst als solche zugleich göttliche Zwecksetzung, die Sittlichkeit als autonome möglich sein soll. Und doch muß mein Ich zugleich von Gott verschieden sein, wenn die Selbstgesetzgebung eine widerichliche, eine göttliche oder moralische sein soll. Das ist nur möglich, wenn mein Ich und mein Selbst verschieden sind und folglich die Identität meines Selbst und Gottes keine unmittelbare im eigenen Bewußtsein selbst realisierte, sondern vorstellungsmäßig vermittelt ist. Ich und Gott sind Eins, aber nicht in dem Sinne, daß ich selbst als solcher Gott bin, wie Nietzsche meint, oder daß nur Gott ist und ich nichts bin, wie der Brahmanismus annimmt, sondern in dem Sinne, daß mein Ich nur die subjektive, erscheinungsmäßige und vermittelte Art und Weise ist, wie die wesenhafte Identität meines Selbst und Gottes sich innerhalb meines Bewußtseins spiegelt. So allein ist eine moralische Autonomie auf religiöser Basis möglich, so allein gewinnt der Kantische Ausspruch erst seinen tiefsten Sinn: «Religion zu haben, ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.»

Es ist unter dem Einflusse der modernen individualistischen Geistesrichtung auf protestantischer Seite neuerdings üblich geworden, den Begriff der Persönlichkeit für die Moral fruchtbar zu machen und dadurch eine Art Versöhnung des Christentums mit dem modernen Geiste zustande zu bringen, daß man die Aus-

bildung und Behauptung der Persönlichkeit für das eigentliche christliche Moralprinzip ausgibt. Daß dies mit den historischen Tatsachen schwerlich vereinbar ist, darüber geben sich die Vertreter dieser Ansicht wohl selbst keiner Täuschung hin. Denn wenn man auch immerhin einräumen kann, daß im Christentum der Individualität eine höhere Bedeutung beigelegt wird, als in den meisten übrigen Religionen, so wird man doch in den sämtlichen vier Evangelien vergeblich nach einer derartigen Schätzung der Persönlichkeit — eines übrigens durchaus modernen Begriffes — suchen, wie solche von den Vertretern des protestantischen Liberalismus neuerdings behauptet zu werden pflegt. Immer und überall besteht für Jesus die Sittlichkeit im Ausüben des göttlichen Willens, in der heteronomen Unterwerfung unter das von Gott gegebene Gesetz, an dem auch nicht ein Titelchen geändert werden soll, und nie und nimmer ist es ihm eingefallen, der Ausbildung der Persönlichkeit als solcher und der möglichst harmonischen Entfaltung der in ihr enthaltenen Anlagen und Kräfte irgend welchen sittlichen Wert zuzuschreiben. Gar die neueste Fassung der Persönlichkeitsmoral: «Sittlich ist nur, wer will, was er selbst will», [1] liegt so gänzlich außerhalb des Gesichtskreises Jesu und ist selbst so wenig christlich, daß man ihr nicht einmal überhaupt irgendwelche moralische Bedeutung zuschreiben kann. Denn diese Formel paßt ebensogut für den radikalen Immoralismus eines Stirner und Nietzsche mit seiner Verwerfung aller Moral, wie für die moralische Betätigung des frömmsten liberalen Protestanten.

Nur unter der Bedingung könnte eine Verschmelzung des von Jesus aufgestellten Moralprinzips, nämlich des Gehorsams gegen Gottes Gebote, mit dem modernen Individualismus vollzogen werden, daß das Selbst, in dessen autonomer Betätigung die Moral bestehen soll, mit Gott gleichgesetzt und demnach die moralische Bedeutung der Persönlichkeit in der tätigen Beziehung des Ich auf den eigenen göttlichen Wesensgrund gesucht wird. Allein damit ist die dualistische Auffassung des religiösen Verhältnisses, mit welcher das Christentum steht und fällt, zugunsten der monistischen aufgehoben und folglich auch unter diesem Gesichts-

[1] Rahde auf dem Evangelisch-sozialen Kongreß 1904

punkte die Notwendigkeit erwiesen, zu einer ganz neuen religiösen Weltanschauung fortzuschreiten, wenn wirklich von einer Versöhnung der Religion mit dem modernen Geiste die Rede sein soll. —

Alle religiöse Heteronomie ist, wie gesagt, ursprünglich nichts anderes als menschliche Autonomie, die dadurch zu einer sittlichen und religiösen erhoben ist, daß der Mensch unbewußterweise seine autonomen Forderungen auf die Gottheit übertragen und hiermit den Begriff der letzteren mit konkretem Inhalt angefüllt hat. Wie der Mensch in seinem Denken, Fühlen und Wollen ist, das kommt in seinen Wünschen zum Ausdruck und spiegelt sich folglich auch in seinen Göttern wieder. Es ist also wahr, was schon Aristoteles bemerkt hat, und was der Dichter sagt: «In seinen Göttern malet sich der Mensch». «Die Götter sind Wunschwesen», wie Feuerbach es ausdrückt. «Die Religion ist das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu seinem eigenen Wesen». Wie sich jemand seinen Gott vorstellt, so ist er selbst in seinem Wesen. Die religiöse Weltanschauung ist immer nur das getreue Spiegelbild der geistigen Substanz, der wesenhaften Geistesveranlagung eines Individuums, eines Volkes, einer Rasse. Wie kein religiöser Fortschritt möglich ist, wenn nicht auf der Basis der veränderten Wesensbeschaffenheit einer Kulturperiode, eines Volkes oder Individuums, so kann auch keine Religion von einem Volke auf ein anderes, einer Rasse auf eine andere übertragen werden, ohne deren Wesenskern zu verändern bzw. ihn heillos zu schädigen und von Grund aus zu zerstören. Gott ist der Mensch selbst. «Das Bewußtsein Gottes,» sagt Feuerbach, «ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen. Was dem Menschen Gott ist, das ist sein Geist, seine Seele, und was des Menschen Geist, seine Seele, sein Herz, das ist sein Gott: Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen; die Religion die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen, das Eingeständnis seiner innersten Gedanken, das öffentliche Bekenntnis seiner Liebesgeheimnisse.» Damit scheint das Todesurteil der Religion gesprochen und Gott als eine bloße menschliche Fiktion erwiesen: «Das göttliche Wesen

ist nichts anderes als das menschliche Wesen, oder besser: das Wesen des Menschen, abgesondert von den Schranken des individuellen, d. h. wirklichen leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eigenes Wesen — alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens.»[1]

In der Tat ist es unmöglich, sich dieser Konsequenz zu entziehen, sobald die obige Voraussetzung einmal zugegeben, der anthropomorphe und anthropopathische Charakter aller religiösen Vorstellungen eingestanden und die Gottesidee als eine bloße Verdoppelung des eigensten Selbst des Menschen anerkannt ist. Jene Voraussetzung aber kann nicht wohl bestritten werden. Sie leuchtet dem Forscher, wie in Flammenschrift, auf jeder Seite der religionsgeschichtlichen Untersuchung entgegen. Sie bildet selbst den Leitfaden für das Verständnis fremder Religionen, ja, es dürfte auch sogar unter den Gläubigen keinen geben, der die erfahrungsmäßigen Grundlagen der Feuerbachschen Religionsauffassung anzweifelt. Was bleibt aber alsdann noch von der Religion? Mit welchem Rechte weigern sich deren Vertreter, dem Philosophen seine Verneinung aller religiösen Wahrheit zuzugeben? Was von theologischer Seite gegen Feuerbach eingewendet worden ist, ist von jeher herzlich schwach gewesen. Man hat, so scheint es, die Unausweichlichkeit der Feuerbachschen Beweisführung sich niemals wirklich klar gemacht und den Philosophen überhaupt nicht recht ernst genommen. Man hat sich dabei auf die Wirklichkeit der Religion bzw. auf die Offenbarung berufen, sich auf sein Gefühl verlassen, sich einzureden gesucht, das religiöse Verhältnis trotz der Einsicht in die psychologische Bedingtheit seiner Bestimmungen doch aufrecht erhalten zu können. Als ob es nicht logisch genau so berechtigt wäre, aus der durch und durch menschlichen Bedingtheit der religiösen Vorstellungen ihren illusorischen Charakter zu erschließen, wie an der metaphysischen Wahrheit der Religion trotz ihrer menschlichen Bedingtheit doch festzuhalten! Als ob es nicht vom Standpunkte der Wissenschaft aus geboten wäre, erst die näherliegende Feuerbachsche Konsequenz zu widerlegen, bevor man fortfährt, das bloße verabsolutierte Selbst

[1] Feuerbach «Das Wesen des Christentums» (Reclam) S. 68

des Menschen für ein metaphysisches Wesen anzusehen! Daß Feuerbach von seinen Gegnern bisher viel zu leicht genommen worden ist, ist kein Ruhm für die theologische und philosophische Untersuchung des Wesens der Religion. Es ist ein Versäumnis, das niemandem anders zugute kommt, als dem Atheismus, und dieses Versäumnis ist Schuld daran, daß die Anhänger Feuerbachs noch heute mit Recht auf die Unwiderlegtheit ihres Philosophen pochen.

Denn darüber täusche man sich nicht: für die dualistische Auffassung des religiösen Verhältnisses, die Gott und Mensch als zwei verschiedene Wesen ansieht, ist der Feuerbachschen Konsequenz schlechterdings nicht auszuweichen. Wenn Gott außerhalb des Menschen befindlich und als solcher nur das verabsolutierte und aus dem Individuum hinausprojizierte menschliche Selbst ist, dann ist er eben gar nichts anderes als eine bloße Phantasieprojektion des Menschen, und die Religion ist wirklich nur ein Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen, als ob es ein fremdes Wesen wäre. Wenn der Mensch sich selbst verdoppelt wahrnimmt, so liegt es jedenfalls näher, den Doppelgänger für eine Halluzination anzusehen, als ihm eine transzendente Wirklichkeit zuzuschreiben. Der Verdacht ist dann gar nicht mehr loszuwerden, daß jeder Versuch, ihm eine mehr als vorstellungsmäßige Wirklichkeit beizumessen, durch einen bloßen unberechtigten Wunsch des Menschen diktiert ist.

Ganz anders dagegen, wenn die vorstellungsmäßige Wirklichkeit des menschlich gedachten Gottes zugestanden und diese nur für die Art und Weise angesehen wird, wie der Mensch sich jeweils sein Selbst zum Bewußtsein bringt, die metaphysische Wirklichkeit Gottes jedoch im eigenen Selbst gefunden und der Standpunkt der Kausalitätsreligion mit demjenigen der Identitätsreligion, der Transzendenz mit dem der Immanenz vertauscht wird! Feuerbach glaubte die Gottesidee durch den Hinweis darauf widerlegt zu haben, daß in ihr nur das eigene Selbst des Menschen aus dem letzteren hinausprojiziert sei. Soll die Richtigkeit seiner Voraussetzung bestehen bleiben und Gott trotzdem keine bloße subjektive Phantasieprojektion sein, so muß er umgekehrt in das menschliche Selbst hereingenommen und dieses als göttlicher Natur begriffen

werden. Feuerbach suchte Gott dadurch zu verkleinern und zu widerlegen, daß er seine Identität mit dem eigenen menschlichen Selbst aufzeigte. Soll die Wahrheit der Gottesidee unangefochten bleiben, so muß umgekehrt das menschliche Selbst zur göttlichen Wesenheit erweitert werden. Daß Gott niemals etwas anderes ist, als das eigene Selbst des Menschen, darin hat Feuerbach zweifellos recht. Er hat nur, da er keine andere als die dualistische Auffassung des religiösen Verhältnisses vor Augen hatte, hieraus den voreiligen Schluß gezogen, daß Gott nicht und nur der Mensch ist, anstatt an die umgekehrte Möglichkeit zu denken, daß eben deshalb das eigene Selbst des Menschen Gott ist.

Nun kann aber Gott offenbar nur dann das Selbst des Menschen sein, wenn dieses nicht zugleich dessen Ich ist. Wäre mein Selbst identisch mit meinem Ich, dann wäre entweder ich selbst Gott, wie Stirner und in gewissem Sinne auch Nietzsche behaupten, oder aber Feuerbach hätte abermals recht, Gott wäre ich, d. h. er wäre nur eine Phantasieprojektion, eine subjektive Vorstellung meines eigenen Bewußtseins, und die Religion wäre wiederum illusorisch. Nur durch Erweiterung des Selbst zu Gott kann, wie gesagt, die Feuerbachsche Konsequenz unschädlich gemacht werden. Würde aber der Mensch sein Ich, seine empirische Persönlichkeit zu Gott erweitern, so wäre das der vollendete Größenwahnsinn. Und wäre Gott als Ich durchschaut, dann wäre damit seine metaphysische Wirklichkeit aufgehoben.

Gott ist das eigene Wesen des Menschen; aber dies Wesen des Menschen ist nicht sein Ich, wie Feuerbach voraussetzt, sondern sein Selbst, zu dem sich sein Ich oder Selbstbewußtsein nur als vergängliche Erscheinung verhält. Feuerbach hat recht, daß die Religion «die Spiegelung des menschlichen Wesens in sich selbst» ist. Aber daß Gott eben deshalb nichts anderes ist, als die «Selbstbefriedigung der eigenen, gegen alles andere mißgünstigen Selbstsucht, der Selbstgenuß des Egoismus», [1] das folgt nur, wenn das Selbst mit dem Ich identifiziert und die psychologische Persönlichkeit mit dem Wesen des Menschen gleichgesetzt wird. Sind nun aber Selbst und Ich verschieden und ist Gott des Menschen Selbst, aber nicht der Mensch selbst, das Selbst, aber nicht das

[1] a. a. O. S. 87

Ich des Menschen, dann ist die Identität von Gott und Mensch keine unmittelbare, sondern eine bloß mittelbare, sofern vom Selbstbewußtsein des Menschen aus nur durch einen Schluß auf das ihm zugrunde liegende Wesen zu gelangen ist.

So zeigt sich, daß eine Versöhnung mit Gott und damit Erlösung für den Menschen möglich ist, nicht indem er über seine eigene Wesenssphäre auf eine von ihm verschiedene transzendente göttliche Macht hinausgreift, sondern unmittelbar auf dem Boden seines eigenen Innern selbst, indem der Mensch sein Selbst als identisch mit der Gottheit erkennt. Wie der Mensch den Widerspruch in seinem Innern zwischen seiner geistigen Bestimmung und seiner Naturbedingtheit als Entzweiung mit sich selbst nur deshalb überhaupt empfindet, weil er seinem Wesen nach eins ist, so empfindet er auch diese subjektive Entzweiung als eine objektive, als Zerfallensein mit der Gottheit nur, weil er mit ihr eines Wesens ist. Der Mensch ist seinem Wesen nach selbst Gott. Darum muß sich ihm jeder Riß in seinem Inneren, wodurch sein Ich sich von seinem wesenhaften Grunde loslöst und seine eigenen subjektiven Zwecke verfolgt, als ein Abfall von der Gottheit darstellen. Auf der anderen Seite braucht der Mensch sich nur auf seine wesenhafte Einheit mit Gott zu besinnen, sie als die Kraft zu begreifen, um durch sie die Welt zu überwinden, so gewinnt er die Versöhnung mit Gott, und diese stellt sich ihm zugleich als die Aufhebung des Gegensatzes dar, wodurch er sich in sich zerrissen fühlte. In diesem Sinne findet auch Hegel die Möglichkeit der Versöhnung in der an sich seienden Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die nur für den Menschen zu werden, d. h. von ihm ins Bewußtsein erhoben zu werden braucht, um als Kraft der Überwindung des innerlichen Widerspruchs zu wirken.

Hiernach ist die Religion in der Tat das Innerlichste, was sich denken läßt, denn sie ist ganz und gar ein Vorgang im Innern des Menschen selbst, ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu seinem wesenhaften Grunde, dem darum doch zugleich eine absolute metaphysische Bedeutung zukommt, weil dieses Selbst Gott selber ist. Man verfehlt daher auch das Wesen der Religion durchaus, wenn man in die Auffassung jenes Verhältnisses außer-

seelische, historische Beziehungen einmengt, ja, die Möglichkeit jenes Verhältnisses wohl gar abhängig macht von dem Glauben an wirkliche oder sogenannte geschichtliche Tatsachen. Denn damit verläßt man den Boden der Innerlichkeit und tritt man aus der Sphäre des eigenen Selbst heraus, während doch alles gerade darauf ankommt, in sich selbst zu gehen und hier im eigenen Inneren, in der vertieften Erkenntnis seiner seelischen Faktoren und Beziehungen den Anknüpfungspunkt zur Auslösung religiöser Funktionen zu entdecken. Wer die Religion wirklich als ein rein innerliches Verhältnis erkannt hat, der ist damit auch ein für allemal gegen die Gefahr eines Rückfalls in die Kausalitätsauffassung der Gottheit, den religiösen Dualismus, geschützt. Denn dieser sucht dem Menschen einzureden, daß Gott außerhalb seines Wesens sei und daß der Mensch aus sich heraustreten, sich selbst verneinen müsse, um in Gott eine höhere Wirklichkeit als diejenige seines eigenen Selbst zu finden. Wenn trotzdem auch die Anhänger der Kausalitätsauffassung die Religion als ein innerliches Verhältnis und Leben darzustellen und darin ihr eigentümliches Wesen zu suchen pflegen, so geschieht es im Widerspruche zu ihrer metaphysischen Grundanschauung und beweist nur, daß ihr Dualismus nur eine vorstellungsmäßige Verhüllung des wahren Sachverhaltes ist, während auch für sie das wirkliche Leben der Religion sich rein auf dem Boden der eigenen Innerlichkeit abspielt. Es ist aber, wie gesagt, die Aufgabe der Religionsphilosophie, diejenigen begrifflichen Konsequenzen zu entwickeln, die sich aus der religiösen Erfahrung ergeben. Darum muß die Religionsphilosophie auch aus diesem Grunde die dualistische oder kausale Auffassung des religiösen Verhältnisses abweisen und darf sie in der Übereinstimmung ihrer begrifflichen Konsequenzen mit der Erfahrung einen neuen Beweis für die Wahrheit des Monismus erblicken.

Religion ist, wie Feuerbach es ausdrückt, «die Reflexion, die Spiegelung des menschlichen Wesens in sich selbst», aber mit dem Zusatz, daß der Mensch dabei sein Wesen als Gott betrachtet. Religion ist ein Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen als der immanenten Gottheit, in welcher die menschlichen Funktionen wurzeln, und worauf bezogen sie erst ihre Wirklichkeit

und ihren Wert erhalten. Das ist das große Geheimnis, das Mysterium der Religion, daß in ihr sich keine anderen Funktionen der menschlichen Psyche zur Aktualität entfalten, als diejenigen, die auch im außerreligiösen Leben des Menschen ihre Tätigkeit ausüben, und daß sie doch durch ihre Bezogenheit auf den göttlichen Wesensgrund der Psyche in eine Sphäre gehoben werden und eine innerliche Umwandlung erleiden, die aus ihnen etwas ganz neues macht. Als Subjekt der religiösen Funktionen, indem er sich auf Gott als auf sein Selbst zurückzieht, ist der Mensch tatsächlich der Natur enthoben. Denn nun betätigt er sich nicht mehr bloß als Mensch, als naturbedingter Geist, sondern als ein Geist, der sich seiner wesenhaften Einheit mit Gott bewußt geworden und dadurch in den Stand gesetzt ist, die Natur von innen heraus zu überwinden. In diesem Sinne ist die Religion das «praktische Selbst-Bewußtsein» des Menschen. Sie ist das Bewußtsein des Menschen von seinem Selbst, von der göttlichen Natur dieses Selbst oder der Identität desselben mit dem Absoluten, sie ist die Erkenntnis des wahren Selbst des Menschen im Unterschiede von seinem Ich, um diese Einsicht praktisch in der Überwindung der Weltschranken und damit auch seines Egoismus zu bewähren. «Sich in Gott wissen und Gott in sich», sagt Pfleiderer, «in Gott eins mit der Weltordnung und durch Gott frei von der Weltschranke, und zwar beides in untrennbarer Zusammengehörigkeit», — das ist das Wesen der Religion.

# B. DIE ENTFALTUNG DES RELIGIÖSEN VERHÄLTNISSES

## I

## DAS RELIGIÖSE VERHÄLTNIS ALS EINHEITLICHE DOPPELSEITIGE FUNKTION

> «Gott muß wirksam werden und seine Gnade ergießen, sobald er dich nur bereit findet. Sobald die *Natur* ihre Vollendung erreicht, spendet Gott seine *Gnade*: in demselben Augenblick, wo der Geist bereit ist, geht Gott in ihn ein, ohne Zögern und Verzug. Du brauchst nicht erst nach ihm zu suchen hier oder dort, er ist nicht weiter als vor der Tür des Herzens: da steht er und harrt und wartet, wen er bereit finde, ihm aufzutun und ihn einzulassen; du brauchst ihn nicht erst von weit her herbeizurufen; er wartet ungeduldiger als du, daß du ihm auftuest; ihn verlangt tausendfach dringender nach dir, als dir nach ihm! *Es ist nur Eins, das Auftun und das Eingehen.*» Meister *Eckehart*

Wir haben die Religion als ein Verhältnis zwischen Mensch und Gott auf der Grundlage ihrer wesenhaften Identität begriffen. Darin liegt ausgedrückt, daß die Tätigkeiten der beiden Glieder, wodurch das Verhältnis hergestellt wird, nicht von einander abgesonderte und verschiedene Akte darstellen, sondern daß es *ein und derselbe Akt* ist, in welchem sich der Mensch zu Gott erhebt, in welchem sich Gott zum Menschen herabläßt. Nicht so ist das religiöse Verhältnis vorzustellen, als ob der Mensch warten müßte, bis Gott ihm von der anderen Seite mit seiner Tätigkeit entgegenkommt und dadurch erst die vorher bloß einseitig erstrebte ideale Beziehung zu einer zweiseitigen realen macht, sondern die Tätigkeit, die der Mensch auf Gott richtet, um der Einheit mit ihm teilhaftig zu werden, ist dieselbe, die Gott gleichzeitig auf den Menschen richtet, um diesem die ersehnte Einheit zu vermitteln. «Der Blick, der ununterbrochen aus dem *Geiste* in die bloße Gottheit dringt», so drückt Meister *Eckehart* dies in seiner Weise aus, «der Fluß, der ununterbrochen aus der *Gottheit* in das bloße Wesen des Geistes

fließt, das ist nur ein Bilden, welches den Geist so ganz in Gott umbildet und mit ihm eint, daß er als Gleicher vom Gleichen empfängt.»[1] Der Mensch muß durchaus die Überzeugung der Wirklichkeit des religiösen Verhältnisses haben, weil er ohne diese Überzeugung auch nicht das Gefühl der Erlösung haben könnte. Diese wird ihm aber nur dadurch zu teil, daß die göttliche und die menschliche Tätigkeit zu einer einzigen unteilbaren gottmenschlichen Tätigkeit zusammenfallen.

Hiernach sind also der psychologische und der religiöse Vorgang, die menschliche und die göttliche Tätigkeit im religiösen Verhältnis gar nicht voneinander verschieden, sondern bilden nur die beiden Seiten, wie ein und derselbe einheitliche Akt sich im Wechsel der Gesichtspunkte darstellt. Was, vom Gesichtspunkte des Menschen aus betrachtet, menschliche Tätigkeit ist, dasselbe ist, auf Gott bezogen, göttliche Tätigkeit. Die Selbstbeziehung des Menschen auf Gott und die Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen sind eine und dieselbe Selbstbeziehung, weil das Selbst in beiden Fällen identisch ist. Ich kann mich gar nicht auf Gott beziehen, ohne daß Gott sich damit zugleich auf mich bezieht, weil das Subjekt der ersteren Beziehung, mein Selbst, dasselbe ist, wie das Subjekt der letzteren Beziehung, Gott. Ich brauche mich nicht gerade auf Gott zu beziehen, z. B. indem ich die Ziele meines Ich verfolge; in diesem Falle kann auch nicht gesagt werden, daß meine Tätigkeit als solche zugleich eine göttliche Tätigkeit im religiösen Sinne sei. Sobald ich mich jedoch über die Zwecke meines Ich erhebe und Gott zum Zielpunkt meines Handelns mache, ist dies zugleich ein Handeln Gottes, weil mein Selbst, das in diesem Falle mein Handeln bestimmt, kein anderes als Gott selber ist. Sowenig eine Beziehung möglich ist zwischen meinem Ich und meinem Selbst, die nicht zugleich auch umgekehrt eine solche zwischen meinem Selbst und meinem Ich ist, sowenig ist bei der Identität von Selbst und Gott eine menschliche auf Gott gerichtete Tätigkeit möglich, die nicht zugleich eine göttliche auf den Menschen gerichtete Tätigkeit wäre. Es ist, wie wir gesehen haben, die Eigenart aller religiösen Funktionen, daß sie

[1] «Meister Eckeharts Schriften u. Predigten», hrsg. v. Herman Büttner (Eugen Diederichs Verlag 1903) Bd. I, S. 94

vom Selbst des Menschen, von seinem geistigen Wesensgrunde ausgehen, der die Freiheit von den Naturschranken anstrebt. Alles aber, was vom Selbst des Menschen ausgeht, das geht eben damit auch von Gott aus. In diesem Zusammenfallen der göttlichen und menschlichen Funktionen zu einer einzigen unteilbaren identischen Funktion, die nur zwei verschiedene Seiten, eine menschliche und eine göttliche, darbietet, besteht das religiöse Verhältnis.

Es ist diese Einzigkeit und Identität der religiösen Funktion, welche die Mystiker des Mittelalters nicht müde wurden, zu betonen, und die besonders Ruysbroeck als ein Leben der göttlichen «Minne», als ein Sichberühren, Durchdringen und Verschmelzen des göttlichen und des menschlichen Geistes beschrieben hat: «Durch den heiligen Geist neigt sich Gott in uns, und dadurch werden wir in Minne berührt. Und durch Gottes Wirken und die Kraft der Minne schmiegt und neigt sich unser Geist in Gott, und dadurch wird Gott berührt. Die beiden Geister, d. i. unser Geist und Gottes Geist, funkeln und leuchten ineinander, und jeder von beiden zeigt dem anderen sein Antlitz. Dies bewirkt, daß die Geister in Minne ungleich einer nach dem anderen trachten. Jeder fordert von dem anderen, was er ist; und jeder bietet dem anderen an und lädt ihn ein zu dem, was er ist, das trennt die Minnenden. Gottes Berühren und sein Geben, unser minnendes Trachten und Zurückgeben: das hält die Seele gesättigt; das Hinfließen und Zurückfließen macht den Quell der Minne überfließen, und dadurch wird Gottes Berühren und unser liebendes Sehnen zu einer einheitlichen Minne.»[1] —

Die Frage entsteht, wie wir die beiden Seiten der einheitlichen religiösen Funktion bezeichnen sollen, um sie in der Untersuchung auseinanderzuhalten. Hegel, der die hier dargelegten Beziehungen in der Neuzeit zuerst wieder hervorgehoben und die Einheitlichkeit, aber Doppelseitigkeit der religiösen Funktion erkannt hat, hat die göttliche Seite der Funktion als Gnade, ihre menschliche Seite hingegen als Opfer bezeichnet.[2] Im Anschlusse

[1] Johann van Ruysbroeck, Drei Schriften desselben aus dem Vlämischen übersetzt von Franz A. Lambert (Leipzig Th. Griebens Vrlg.) S. 109f. [2] «Hegels Religionsphilosophie» (meine Ausgabe) S. 135 f.

an ihn hat alsdann sein bedeutendster Schüler auf dem Gebiete der Dogmatik, der Theologe Alois Emanuel Biedermann, die erstere als Offenbarung, die letztere als Glaube bestimmt. Andere, wie Lipsius, haben für das göttliche Moment im religiösen Verhältnis oder die Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen zwar den Ausdruck Offenbarung beibehalten, für das menschliche Moment oder die Selbstbeziehung des Menschen auf Gott hingegen den Ausdruck Religion vorgezogen.

Die Mängel dieser verschiedenen Ausdrucksweisen liegen klar vor Augen. Zunächst leidet der Hegelsche Ausdruck Opfer für die Gesamtheit der auf Gott gerichteten menschlichen Funktionsweisen offenbar daran, daß er bereits für eine besondere, eigentümliche Art der menschlichen religiösen Betätigung in Beschlag genommen ist, von welcher durchaus nicht behauptet werden kann, daß sie der Religion selbst wesentlich wäre. Aber auch der Lipsiussche Ausdruck Religion erscheint nicht glücklich, weil Religion ein Ausdruck für das Ganze des religiösen Verhältnisses ist und auch die göttliche Tätigkeit mit einschließt. Religion ist entweder eine reale Beziehung zwischen Gott und Mensch oder sie ist eine bloße menschliche Illusion. Es geht daher nicht an, diesen Ausdruck bloß auf die menschliche Betätigung in ihrer abstrakten Isolierung anzuwenden. Mithin kann von den genannten Bezeichnungen nur der Biedermannsche Ausdruck Glaube zur Bestimmung der Selbstbeziehung des Menschen auf Gott in Betracht kommen.

Auf der andern Seite hat der Ausdruck Offenbarung, womit Biedermann und Lipsius die göttliche Tätigkeit bezeichnen, das Mißliche, daß er zu einseitig nur das intellektuelle Moment am religiösen Verhältnis hervorhebt. Denn im Begriffe der Offenbarung liegt durchaus das Moment des Aufschließens für den menschlichen Intellekt, der Eröffnung einer dem letzteren verborgen gewesenen Erkenntnis, der Enthüllung, gleichsam der Bar- und Bloßmachung einer bisher verschleierten Wahrheit enthalten. Wir haben aber bereits im Anfange gesehen und aufs Entschiedenste betont, daß die religiöse Erhebung nicht eine Betätigung bloß einzelner psychischer Funktionen, sondern vielmehr des ganzen Menschen als denkenden, fühlenden und wollenden

ist. Daraus folgt, daß bei der wesenhaften Identität der göttlichen und menschlichen Tätigkeit auch die erstere nicht eine rein intellektuelle sein kann, sondern auch die übrigen Arten der psychischen Äußerungsweisen in sich einschließen und ihnen entsprechend in sich gegliedert sein muß. Für die göttliche Tätigkeit als Ganzes aber, die noch mehr als die bloße intellektuelle Offenbarung in sich befaßt, bietet die Sprache keinen passenderen Ausdruck als die Hegelsche Bezeichnung Gnade dar, deren sich seit Paulus auch die alten Mystiker bedient haben, und die sich in der religiösen Praxis als Ausdruck für das göttliche Korrelat des menschlichen Strebens nach Erlösung seit den Zeiten des Mittelalters behauptet hat.[1]

Hiernach können wir nunmehr mit Hartmann Gnade und Glaube als die beiden verschiedenen Seiten der unteilbaren identischen, religiösen Funktion bestimmen, die sich darin gemäß den verschiedenen Funktionen der einheitlichen menschlichen Seele auswirkt. Ein und derselbe Akt, in welchem sich das religiöse Verhältnis verwirklicht, erscheint, von der menschlichen Seite aus betrachtet, als Glaube, von der göttlichen Seite her angesehen, als Gnade und bietet dabei der Betrachtung die Unterschiede des Denkens, Fühlens und Wollens dar; damit bestimmt sich die Aufgabe der religionsphilosophischen Untersuchung dahin, die verschiedenen Momente dieses Aktes im Einzelnen näher darzulegen.

[1] Nach Kluge (Etymologisches Wörterbuch) liegt dem Worte Gnade die Bedeutung des sich Neigens, sich Herablassens, der Unterstützung oder Huld im Sinne einer helfenden Tätigkeit zugrunde.

# II

# DAS RELIGIÖSE VERHÄLTNIS ALS VORSTELLUNG

## 1. Der intellektuelle Glaube

### a. Glaube und Wissen

Der religiöse Glaube ist das Korrelat der Gnade und in diesem Sinne der Akt der Erhebung des Menschen zu Gott, an welchem jeweilig alle Grundfunktionen seiner Seele, nämlich Denken, Fühlen und Wollen, zugleich teilnehmen. Diese Bezeichnung erscheint durch die gewöhnliche religiöse Ausdrucksweise gerechtfertigt. So sprechen wir z. B. von «lebendigem» im Unterschiede von einem bloßen «toten», einem sog. «Buchstabenglauben» und meinen damit, daß der Glaube eine Betätigung des ganzen Menschen, als denkenden, fühlenden und wollenden, und nicht bloß seines Verstandes sein muß, um wirklich eine religiöse Bedeutung zu besitzen.

Nun pflegt aber auch schon das Denken oder Vorstellen, die bloße intellektuelle Seite des religiösen Glaubens, sofern sie das religiöse Verhältnis als solches oder das Objekt dieses Verhältnisses zum Gegenstande hat, mit dem Ausdrucke Glaube bezeichnet zu werden. Dies nötigt dazu, von dem Glauben in dem eben erwähnten *allgemeinen* Sinne, nämlich der menschlichen Seite des religiösen Verhältnisses überhaupt oder dem Korrelate der Gnade in seiner Einheit von Denken, Fühlen und Wollen, das bloße Vorstellungsmoment jener Seite, den Glauben im *engeren* Sinne als *intellektuellen* Glauben zu unterscheiden.

In der konkreten Wirklichkeit tritt der intellektuelle Glaube gewöhnlich als die dogmatisch-fixierte Weltanschauung einer bestimmten religiösen Gemeinschaft auf und heißt auch das Bekenntnis einer Kirche, einer Sekte usw. Glaube. Daraus entsteht alsdann die Möglichkeit, den Mangel des Glaubens an eine bestimmte Weltanschauung mit dem Mangel des religiösen Glaubens überhaupt zu verwechseln und das Abweichen von dem gegebenen «rechten» Glauben in den Augen der Anhänger des letzteren als «Unglauben» und damit als Unsittlichkeit zu brandmarken. So pflegt der Kampf gegen die «Ungläubigen» nicht bloß aus dem

Grunde geführt zu werden, weil sie nicht den «rechten» Glauben haben, sondern wesentlich in dem Sinne, daß sie mit dem «rechten» Glauben aller sittlichen Beschaffenheit ermangeln. Die Kirche aber, anstatt die Gläubigen über den Unterschied der Begriffe aufzuklären, benutzt die Verwechselung nur zu gern, um die Gegensätze zwischen den Anhängern ihres eigenen Glaubens und denjenigen eines anderen Glaubens zu verschärfen. Dient ihr diese Verwechselung doch bekanntlich auch als bequemstes Mittel, um die «ungläubige» Philosophie in den Augen aller «Gutgläubigen» in Verruf zu bringen.

Indessen hat das Wort Glaube noch eine weitere Bedeutung, und da bezeichnet es ein Fürwahrhalten nicht aus logischen, sondern aus bloß psychologischen Gründen, aus Gründen, die an sich nicht imstande sind, die Wahrheit einer Annahme zu verbürgen, die aber für das Subjekt ausreichen, um eine bestimmte Annahme zu vertreten, vorausgesetzt, daß es sich überhaupt über deren Gründe klar ist. In diesem Sinne steht dem Glauben das Wissen gegenüber, welches ein Fürwahrhalten aus logischen, allgemein-gültigen und sachlichen Gründen bezeichnet und nur dann ein wirkliches Wissen ist, wenn diese Gründe jeden Zweifel an der Wahrheit einer Annahme ausschließen. Es ist klar, daß wir es in diesem Falle gar nicht mit einer religiösen, sondern vielmehr mit einer erkenntnistheoretischen Funktion zu tun haben. Wir können die letztere mit Biedermann als theoretischen Glauben im Unterschiede vom religiösen Glauben bezeichnen und als das Glauben dem Glauben, d. h. dem religiösen Glauben, gegenüberstellen.

Soviel steht jedenfalls fest, daß der religiöse Glaube in seinen verschiedenen Formen, erkenntnistheoretisch betrachtet, nur ein Glauben ist, daß mithin seine Gewißheit nur eine subjektive, allein für das religiöse Subjekt bestimmende, aber keineswegs eine solche ist, die sich auf ein ausreichendes Gewicht logisch zwingender und objektiver Beweise gründet. Alle Innigkeit der religiösen Überzeugung, alle Kraft des Glaubens, vermittelst welcher der Fromme «Berge versetzt», wurzelt nicht in der allgemeinen Vernunft der Dinge, sondern lediglich in der psychologischen Beschaffenheit des Subjekts und kommt für die Ver-

wirklichung des religiösen Verhältnisses überhaupt nur insoweit in Betracht, als sie durch und durch subjektiv bestimmt ist. Es bleibt sich für das religiöse Bewußtsein unmittelbar ganz gleich, ob mein Glaube auch vor dem theoretischen Bewußtsein standhält, ob er vernünftig ist und als solcher auch von den Anderen geteilt wird. Es genügt, daß er eben mein Glaube ist; denn nur als solcher ist er fähig, mir die religiöse Erhebung zu vermitteln. Nicht durch ihren objektiv logischen Gehalt und den Grad ihrer theoretischen Gewißheit, nur dadurch gewinnt eine Vorstellung für mich religiösen Wert, daß ich sie ganz und gar zu meiner eigenen mache, sie mir aneigne, sie «vermeinige». Was ich aber so zu dem meinigen gemacht habe, das weiß ich nicht, sondern das meine oder glaube ich.

Alle psychologische Begründung eines bestimmten Vorstellungsinhalts hat ihren Ursprung im Gefühl. Alles Gefühl aber ist als solches nur der Zustand eines Willens, ein Ausdruck oder Index für die Stärke und inhaltliche Bestimmtheit des letzteren. Der Wille ist sonach die eigentliche Quelle für die Kraft des intellektuellen religiösen Glaubens, er ist es, der den Glauben befähigt, trotz des Mangels einer objektiven Begründung seines Inhalts, trotzdem der intellektuelle Glaube in erkenntnistheoretischer Hinsicht nur ein Glauben ist, das Wunder der religiösen Erhebung einzuleiten. Und zwar ist es der Erlösungswille, das Verlangen des Menschen nach Freiheit von den Naturschranken, das ihn befähigt, sich über jenen Mangel hinwegzusetzen, und welches dem Glauben seine Unerschütterlichkeit und Stärke verleiht. Der Mensch, der nach Erlösung strebt, hat unmittelbar keine Veranlassung, den Gewißheitsgrad seiner Glaubensvorstellungen am Maßstabe der Erkenntnis nachzuprüfen, er kann nicht warten, bis der objektive Beweis für dessen Wahrheit im wissenschaftlichen Sinne erbracht ist. Mit der ganzen Inbrunst seines persönlichen Willens bemächtigt er sich der ersten besten Vorstellung, die seiner Erlösungssehnsucht einen entsprechenden Ausdruck zu verleihen scheint, und hält sie mit aller Zähigkeit gegen die Einwürfe des Verstandes auch dann noch fest, wenn er selbst schon nicht mehr fähig ist, sie mit seinem theoretischen Bewußtsein in Übereinstimmung zu bringen.

Aus diesem Grunde kann die Zähigkeit und weltüberwindende Stärke des intellektuellen Glaubens auch nichts für dessen Wahrheit im erkenntnistheoretischen Sinne beweisen. Der «Beweis der Kraft» besagt nie mehr, als daß ein bestimmter Glaubensinhalt imstande ist, die religiöse Erhebung zu vermitteln, aber er sagt nichts aus über dessen objektive Wahrheit. Es ist eine psychologisch zwar sehr begreifliche, aber trotzdem widersinnige Forderung von seiten eines Frommen, einen bestimmten Glaubensinhalt als theoretische Wahrheit hinzunehmen, bloß weil er von ihr im religiösen Verhältnis überzeugt ist. Die sog. «Glaubenserfahrungen», mit welchen die Theologie so gern operiert und abweichende Ansichten sich fern zu halten sucht, sind zwar psychologisch meist sehr interessant und für die Religionsgeschichte von höchstem Werte, allein, erkenntnistheoretisch genommen, sind sie wertlos, schon deshalb, weil der Fromme immer nur gerade dasjenige in seinem religiösen Bewußtsein zu «erfahren» pflegt, wozu Erziehung und Gewohnheit den Keim in ihn gepflanzt haben. Nimmt doch der religiöse Mensch die Darbietungen eines fertigen Glaubensinhaltes nur zu gerne hin, sofern er nur irgend imstande ist, sich diesen Inhalt einzuverleiben, sich innerlich zu machen und mit dessen Hülfe seinen Willen im Sinne des durch ihn bestimmten religiösen Verhältnisses zu motivieren. In dieser Fähigkeit, die den betreffenden Vorstellungen innewohnt, in dieser Überzeugungskraft, die sie für ein Subjekt haben, besteht für diese deren «religiöse Wahrheit». Wenn hingegen nach der objektiven Wirklichkeit des intellektuellen Glaubensinhalts, nach dessen Wahrheit in erkenntnistheoretischem Sinne gefragt wird, so steht hierüber allein der Wissenschaft die Entscheidung zu; und diese richtet sich sowohl nach der logischen Beschaffenheit der betreffenden Glaubensvorstellung an sich, wie danach, ob es möglich ist, jene Vorstellung ohne Widerspruch in den sonstigen Zusammenhang unserer Erkenntnisse einzuordnen. —

Schon hieraus geht hervor, daß die eventuellen Widersprüche zwischen Glauben und Wissen, d. h. dem intellektuellen religiösen Glauben und der theoretischen Erkenntnis der Wissenschaft, nicht etwa durch eine künstliche Gebietstrennung der beiden Faktoren geschlichtet werden können. Eine solche ist z. B. die Theorie der

«doppelten Buchführung» oder «doppelten Wahrheit», wie sie in der Zeit des Niederganges der Scholastik durch den Nominalismus aufgebracht ist. Nach ihr sollen die Wahrheit der Religion und die Wahrheit der Wissenschaft beide unangefochten nebeneinander bestehen können, auch selbst wenn sie einen ganz entgegengesetzten Inhalt haben. Was wahr ist in der Philosophie, das braucht, so behauptet diese Ansicht, nicht auch zugleich wahr zu sein in der Theologie; es gibt eben einen doppelten Begriff der Wahrheit, infolge wovon ein Widerspruch zwischen beiden die Wahrheit der einander widersprechenden Behauptungen nicht aufhebt.

Eine solche Ansicht kann nur aufrecht erhalten werden von einer Zeit, welche sich über die fundamentale Voraussetzung aller Wissenschaft nicht klar ist. Denn diese besteht in der Annahme der durchgängigen Widerspruchslosigkeit der Wirklichkeit, sie beruht darauf, daß der Logos oder die Vernunft die Welt beherrscht und alles, was nur überhaupt ein Gegenstand unserer Erkenntnis sein kann, den gleichen logischen Gesetzen unterworfen ist. Etwas Erkennen heißt, es als ein Logisches, nach logischen Prinzipien Bestimmtes aufzeigen. Nur was vernünftig ist, ist wirklich. Daraus folgt, daß es eine religiöse, von der wissenschaftlichen verschiedene Logik nicht geben kann und daß auch der intellektuelle Glaube nur insoweit auf Wahrheit Anspruch hat und eine objektive Wirklichkeit verbürgt, als er vor dem theoretischen Bewußtsein und seiner Logik gerechtfertigt erscheint.

Gewiß braucht der intellektuelle religiöse Glaube kein Wissen zu sein und ist er nur als Glauben, als ein subjektives Fürwahrhalten, Moment der religiösen Erhebung. Aber das berechtigt ihn nicht, seine subjektive (psychologische) Wahrheit mit einer objektiven (wissenschaftlichen) Wahrheit zu verwechseln und die ihm innewohnende Kraft der religiösen Erhebung für einen Beweis der Wirklichkeit des von ihm repräsentierten Inhalts anzusehen. Gewiß braucht auch ein erkenntnistheoretischer Widerspruch zwischen Glauben und Wissen die religiöse Kraft des Glaubens nicht abzuschwächen. Aber nicht weil der Glaube seine eigene Logik hat und, auf sie gestützt, seinen Inhalt dem Wissen gegenüber siegreich behauptet, sondern weil der Erlösungswille,

der den intellektuellen Glauben trägt, viel stärker, hartnäckiger und wurzelhafter zu sein pflegt als der Erkenntniswille, der doch nur eine Art der Willensbetätigung neben andern darstellt und nur in ausnahmsweisen Fällen so eng mit dem Sein eines Menschen verhaftet ist, daß dieser ohne dessen Befriedigung nicht zu existieren vermag. Der religiöse Mensch bemerkt die Widersprüche in erkenntnistheoretischer Hinsicht entweder nicht oder, wenn er sie bemerkt, so ignoriert er sie und schiebt sie beiseite, weil es sich für ihn überhaupt nicht um Erkenntnis, sondern einzig um Erlösung, um die Freiheit seines eigensten geistigen Wesens handelt. Erst wenn die Aufmerksamkeit ausdrücklich auf die erkenntnistheoretische Wahrheit des Glaubensinhalts hingelenkt und von dessen religiöser Bedeutung abgesehen wird, erst dann können eventuell zutage tretende Widersprüche auch die religiöse Kraft des Glaubens auf die Dauer nicht unberührt lassen, sondern der erkannte Mangel einer objektiven Wahrheit zerstört über kurz oder lang auch die Sicherheit der subjektiven Wahrheit und damit die religiöse Selbstgewißheit, welche die Bedingung für die Möglichkeit der religiösen Erhebung bildet. Denn nun erscheint der religiöse Glaube selbst unter den Gesichtspunkt des Glaubens im erkenntnistheoretischen Sinne gerückt, und da es ein und dasselbe Subjekt ist, das den Träger sowohl des religiösen, wie des wissenschaftlichen Bewußtseins bildet, so kann ein Widerspruch zwischen beiden von ihm am Ende ebensowenig ertragen werden, wie der fundamentale Widerspruch zwischen der geistigen Wesenheit des Menschen und seiner Naturbedingtheit, woraus die Religion hervorgeht.

So großen Vorteil die Lehre von der doppelten Wahrheit daher auch der Wissenschaft gebracht hat, indem sie diese vom Glauben emanzipiert und ihr eine selbständige Bedeutung gegenüber der Religion verschafft hat, so verhängnisvoll ist jene Gebietstrennung doch für die Religion gewesen. Denn die Scheu vor dem Wissen und die ängstliche Absonderung des Glaubens vom Erkennen führt notwendig zu einer Versteinerung des traditionellen Glaubensinhalts, macht ihn unfähig, sich den veränderten Umständen anzupassen und darin eine lebendige Wirksamkeit zu entfalten, und läßt den Glauben mit dem Fortschritte der Erkenntnis zum krassesten Aber-

glauben entarten. Die Orthodoxie mit ihrer klobigen Gläubigkeit und der Pietismus mit seinem tränenseligen Gefühlskultus sind die notwendigen Folgen der nominalistischen Lehre von der doppelten Wahrheit. Denn wenn der Glaube sich hermetisch gegen das Wissen abschließt und das subjektive Fürwahrhalten bestimmter Glaubensansichten wegen der ihnen innewohnenden religiösen Kraft mit dem Wissen verwechselt, ja, wohl gar für ein höheres Wissen ansieht, dann verliert er den Boden der objektiven Wirklichkeit ganz und gar unter den Füßen und hindert ihn nichts mehr, entweder in willkürliche Phantastik auszuschweifen oder aber, von allem objektiven Inhalt entleert, sich ganz und gar in die Sphäre des subjektiven Gefühls zurückzuziehen. —

Eine andere bekannte Theorie, um den Glauben vom Wissen unabhängig zu machen und ihm eine selbständige Provinz im menschlichen Geistesleben einzuräumen, ist die Kantische Unterscheidung der theoretischen und der praktischen Vernunft. Nach ihr soll das Wissen und Erkennen nur eine Funktion der theoretischen Vernunft sein und als solche sich zwar auf die Wirklichkeit beziehen, aber freilich das Gebiet der empirischen Erscheinungswelt auch nicht überschreiten können und bloße Erfahrungserkenntnis sein. Der Glaube hingegen soll seine Wurzel in der praktischen Vernunft besitzen und darin begründet sein, daß die letztere um des sittlichen Verhaltens willen eine Welt übersinnlicher Objekte, wie Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, postuliert, ohne daß sie doch imstande ist, die objektive Wirklichkeit dieser Postulate zu verbürgen.

Die Voraussetzung dieser Ansicht ist, daß nur eine apodiktisch gewisse Erkenntnis wirklich eine solche ist und daß die Erkenntnis sich innerhalb der Grenzen des Bewußtseins und damit der Erfahrung halten muß, um ein Wissen in diesem Sinne zu vermitteln. Nun ist aber die «empirische Realität» des Bewußtseinsinhalts, von welcher nach Kant allein eine Erkenntnis möglich sein soll, eine mit Unrecht sogenannte Wirklichkeit, da diese vielmehr erst jenseits des Bewußtseins beginnt und zusammenfällt mit der Welt der Dinge an sich. Soll mithin das Erkennen ein Erkennen des Wirklichen sein und seinen Namen mit Recht verdienen, so muß es die Sphäre des Bewußtseins überschreiten und sich irgendwie

auf die Dinge an sich, als die Ursachen der Erscheinungswelt, beziehen. Damit aber hört es auf, ein Wissen zu sein, und sinkt es auf die Stufe des bloßen Glaubens im erkenntnistheoretischen Sinne herab, da wir vom Jenseits des Bewußtseins auch kein unmittelbares, sondern höchstens ein vermitteltes Bewußtsein haben können, der Inhalt eines solchen aber niemals apodiktisch gewiß, sondern da er erschlossen und als Ursache zur Wirkung hinzu gedacht ist, besten Falles nur wahrscheinlich sein kann. Das Wissen im strengen Sinne des Wortes, als Erkenntnis von apodiktischer Gewißheit, ist entweder bloß formaler Art, d. h. es bezieht sich, wie in der Logik und Mathematik, nur auf die formellen Bestandteile unseres Bewußtseinsinhalts, die es als solche ins Bewußtsein hebt, oder aber wo es auf den Inhalt geht, da ist es doch keine wirkliche Erkenntnis, kein Aufschließen des realen Seins und Bewußtwerden seiner objektiven Beziehungen, sondern ein erkenntnistheoretisch wertloses Aufzeigen und Konstatieren des unmittelbaren Bewußtseinsinhalts in seiner zufälligen Gegebenheit.

Alle wirkliche Erkenntnis der theoretischen Vernunft also ist ein bloßes Glauben, sofern sie über die Grenzen des Bewußtseins hinausgeht und nur eine vermittelte Erkenntnis ist. Alle unmittelbare Erkenntnis aber ist ein Wissen des eigenen Bewußt-Seins nach seiner formalen und inhaltlichen Seite, aber ohne alle Wirklichkeit. Daraus folgt, daß dem Inhalte der praktischen Vernunft die Wirklichkeit nicht abgesprochen werden kann, weil sie über die Grenzen des Bewußtseins hinausgeht, und daß der Glaube nicht deshalb von aller Erkenntnis ausgeschlossen zu werden braucht, weil er eben nur ein bloßes Glauben darstellt. Es ist nur das rationalistische Streben nach apodiktischer Gewißheit, das Kant veranlaßte, die theoretische von der praktischen Vernunft gänzlich abzusondern und jener die Erkenntnis und das Wissen im Sinne einer apodiktisch gewissen, wenn schon bloß erfahrungsmäßigen Erkenntnis, dieser hingegen den Glauben im Sinne eines überempirischen, wenn schon theoretisch unwirklichen Inhaltes von apodiktischer Gewißheit zuzuerteilen. In Wahrheit geht die theoretische Vernunft, sofern sie wirklich Erkenntnis liefert, genau so über die Erfahrung des unmittelbaren Bewußtseins hinaus, wie die praktische Vernunft, und ist der Inhalt der praktischen Ver-

nunft genau so wirklich, wie derjenige der theoretischen Vernunft, nur freilich mit der Einschränkung, daß der Anspruch auf apodiktische Gewißheit in beiden Fällen auf denjenigen der bloßen Wahrscheinlichkeit herabgestimmt und das vermeintliche sog. Wissen als ein bloßes Glauben anerkannt wird.

Schon mit dem ersten Schritte in die Wirklichkeit erweist sich das Erkennen als ein Glauben. Daß es eine von meinem Bewußtsein verschiedene Wirklichkeit, daß es Dinge und Individuen außer mir gibt, ja, daß ich existiere, d. h. daß mein Ich mehr ist als eine bloße Vorstellung, daß es ein reales individuelles (ichliches) Subjekt ist, welches der Vorstellung Ich zugrunde liegt und die Tätigkeit des Vorstellens ausübt, kann, streng genommen, nur geglaubt werden. Nur der Umstand, daß wir, um uns in der Welt zu orientieren und leben zu können, praktisch genötigt sind, die Existenz einer von unserem Bewußtsein verschiedenen Welt von Dingen an sich zu postulieren, und eine solche instinktiv vorauszusetzen, verschleiert uns für gewöhnlich den wahren Gewißheitsgrad unserer sog. Erkenntnis des Wirklichen, nur er spiegelt uns etwas als ein Wissen vor, dem in Wahrheit nur die Bedeutung eines bloßen theoretischen Glaubens zukommt. Ist aber das der Fall, dann ist es ebensowenig möglich, vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus eine scharfe Grenzlinie zwischen dem theoretischen und dem religiösen Glauben und damit zwischen Wissenschaft und Religion zu ziehen, wie es innerhalb des theoretischen Gebietes möglich ist, das Wissen, als Erkenntnis der Wirklichkeit, vom Glauben an diese abzutrennen. Wenn alle unsere Erkenntnis postulierend ist, um die Widersprüche unseres Bewußtseinsinhalts aufzuheben, dann kann auch der Umstand, daß der religiöse Glaube ein Postulat unserer praktischen Vernunft ist, nichts gegen seinen Erkenntnischarakter beweisen. Ist aber der intellektuelle religiöse Glaube sowohl, wie die theoretische Erkenntnis in gleicher Weise ein Postulat unserer Vernunft, die nur hier dem Erkenntniswillen, dort dem Erlösungswillen eine logische Befriedigung verschafft, dann untersteht sie notwendig auch der Kritik der Vernunft und muß sie sich gefallen lassen, von dieser unter Umständen als unvernünftig verworfen zu werden. Es gibt keine doppelte Vernunft, eine theoretische und eine praktische,

die einen verschiedenen Inhalt haben und mit ihm sich selbständig nebeneinander behaupten können: es gibt nur eine einzige Vernunft, die sich nur gemäß den verschiedenen Zwecken des Menschen verschieden darstellt.

Was von der Kantischen Theorie übrig bleibt, ist somit einfach nur die Tatsache, worauf schon Spinoza hingewiesen hat, daß nämlich die Vernunft im religiösen Glauben nicht als theoretische, sondern als praktische zur Erscheinung kommt, sofern sie hier nicht auf Erkenntnis, sondern auf Erlösung abzielt. Das berechtigt aber nicht dazu, die Erkenntnis aus dem religiösen Glauben überhaupt gänzlich auszuschließen und damit dem Glauben die Möglichkeit zu verschaffen, auf ihre Kosten sich ganz und rein nach seiner eigenen Weise auszuleben. Eine solche Behauptung vernichtet vielmehr die Einheit des menschlichen Geisteslebens und bedroht durch die Schwächung ihrer beiderseitigen Kräfte das Wissen nicht weniger als den Glauben. Denn ein Wissen, das aus Scheu vor Überschreitung der Erfahrungsgrenzen es verschmäht, sich durch die Hypothese eines Überempirischen einen letzten Abschluß und Halt zu geben, ist wissenschaftlich genau so wertlos, wie ein religiöser Glaube, der um seiner eigenen Selbständigkeit willen den Anschluß an die Erfahrung abweist. Übrigens ist es auch höchst Verdacht erregend und ein schwerer Einwand gegen die Selbständigkeit der praktischen Vernunft, daß diese sowohl bei Kant selbst, wie bei dessen theologischen Anhängern immer gerade nur solche Dinge mit apodiktischer Gewißheit zu postulieren pflegt, welche auch der Katechismus zu glauben vorschreibt. —

Einen ähnlichen Versuch, wie Kant, den religiösen Glauben vermittelst des theoretischen Skeptizismus zu begründen, hat im Hinblick auf Kant der Theologe Ritschl unternommen und damit in unserer metaphysikscheuen Zeit bei den Theologen viel Anklang gefunden. Nach Ritschl beruht der Unterschied zwischen wissenschaftlichem und religiösem Erkennen darin, daß dieses in bloßen sog. «Werturteilen» besteht, d. h. in solchen Urteilen, die lediglich durch die Art bestimmt sind, wie sie unser persönliches Gefühl erregen, während das Gefühl zwar auch in der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht fehlt, aber hier nur einen

begleitenden und leitenden Einfluß ausübt. Nun ist es zwar sicher, zumal für den angehenden Theologen, «zur Erringung von Gütern» (z. B. einer einträglichen Pfarre!?) äußerst «wertvoll», an den Inhalt der Dogmatik zu «glauben». Wenn aber durch diese Bestimmung als eines bloßen Werturteiles der Glaubensinhalt vom Wissen gänzlich abgesondert und der Kontrolle des letzteren womöglich ganz entzogen werden soll, so muß gegen eine solche Ansicht entschieden protestiert werden. Der Umstand nämlich, daß ein Urteil für einen Menschen wertvoll ist, kann nichts für dessen Wahrheit beweisen, zumal unter verschiedenen Verhältnissen etwas sehr Verschiedenes wertvoll sein kann, an einem Orte z. B. ein liberaler, am anderen ein orthodoxer Glaube. Die psychologische Tatsache, daß der religiöse Glaube nur als ein subjektives Fürwahrhalten, als persönliches Vertrauen die Erhebung über die Weltschranken vermittelt, wird von Ritschl in erkenntnistheoretischem Sinne dahin umgedeutet, daß die religiöse Vorstellungswelt überhaupt nicht auf theoretischem Wege durch metaphysische Überlegungen, sondern lediglich durch das Vertrauen des Herzens zustande komme, dem Einwande, daß in diesem Falle die objektive Wirklichkeit des religiösen Gegenstandes doch bereits anderweitig feststehen müsse, um diesem Vertrauen entgegenbringen zu können, wird mit dem Hinweis darauf begegnet, daß man zum Vertrauen nur durch die Vermittelung vertrauender und Vertrauen erweckender Persönlichkeiten innerhalb der Gemeinde gelangen könne. Allein damit wird die Frage nach dem Zustandekommen und der Begründung des Glaubens doch nur zurückgeschoben, aber nicht beantwortet und vorausgesetzt, was gerade bewiesen werden soll, nämlich die objektive Wahrheit des betreffenden Glaubensinhalts. Oder worauf gründet sich das Vertrauen der Gemeindemitglieder, und wie ist diese Gemeinde ursprünglich zustande gekommen? Schließlich läuft diese ganze Ansicht doch wohl darauf hinaus, daß wir glauben sollen, weil unsere Eltern und Erzieher geglaubt und ehrwürdige Persönlichkeiten uns von Kindheit auf einen bestimmten Glaubensinhalt suggeriert haben. Nun haben aber die frommen Gemeindemitglieder ihr eigenes Vertrauen auf die Wahrheit ihres Glaubensinhalts am Ende doch selbst nur durch die Vermittelung ihrer geistlichen Leiter bzw.

ihrer kirchlichen Behörde empfangen, die dafür Sorge trugen, daß sie sich rechtzeitig in eine bestimmte religiöse Vorstellungswelt einlebten. Damit gründet also die Ritschlsche Theologie den ganzen religiösen Glauben letzten Endes auf die Autorität der betreffenden geistlichen Organe. Es ist schwer zu sagen, wodurch sich diese Ansicht von der entsprechenden Ansicht der römischen Kirche unterscheiden soll, wonach es auch nicht die ihnen innewohnende Vernunft, sondern die Autorität des Priesters sein soll, was den Glaubensvorstellungen ihre religiöse Wahrheit sichert. Das ist aber auch nur ganz natürlich, da jedem Versuche, den Glauben gegen das Wissen zu isolieren, gar nichts anderes weiter übrig bleibt, als eine autoritative und insofern irrationale Begründung an die Stelle einer logischen Begründung des Glaubens einzusetzen. Wenn hiernach die moderne Theologie die ganze Dogmatik aus sog. «selbständigen Welturteilen» erbauen will, dann verfällt sie sicherlich dem Vorwurf einer bloßen «Begriffsdichtung» ohne objektive Geltung. Daran ändert es auch nichts, daß noch so viele Individuen aus gleichen Motiven das Gleiche für wertvoll halten und sich auf Grund hiervon zu einer religiösen Gemeinde zusammenschließen, da viele subjektive Meinungen doch niemals eine objektive Wirklichkeit verbürgen können. Ein Werturteil, das nicht als solches zugleich ein Seinsurteil ist oder sich auf ein solches gründet und die objektive Geltung und Wahrheit seines Inhalts einschließt, ist, erkenntnistheoretisch genommen, wertlos, wie ich mir denn bekanntlich das schönste Luftschloß erbauen und mein Vermögen in der Vorstellung vergrößern kann, ohne dadurch irgendwie reicher zu werden.

Aller Wert wird durch den Zweck bestimmt, in Hinblick auf welchen dieser Wert ein Wert ist. Ein objektiver Wert kann folglich auch nur durch einen objektiven Zweck bestimmt werden; ein solcher ist aber selbst nicht wieder durch ein Werturteil, sondern nur durch ein Seinsurteil über die objektive Wirklichkeit als solche zu gewinnen. Die Werturteile der modernen Ritschlschen Theologie hingegen sind ganz offenbar durch den subjektiven Zweck bestimmt, in einer ungläubigen Zeit, in welcher es anders nicht mehr möglich erscheint, ihn gegen die Einwände des Verstandes zu behaupten, den Inhalt der Dogmatik durch einen

persönlichen Machtspruch sicher zu stellen. Daß dieser Inhalt wert ist, wahr zu sein, und zwar im Hinblick auf die aus ihm entspringenden Güter, das soll hier seine Wahrheit verbürgen. Allein ein anderer, als ein Theologe, der von ihm keine «Güter» zu erwarten hat, dürfte hierin entgegengesetzter Ansicht sein und gerade aus dem persönlichen Vorteil, den der Glaube an ein bestimmtes Dogma mit sich führt, die Wertlosigkeit desselben auch in religiöser Hinsicht folgern. Es ist nur ein Zeichen, wie sehr die moderne Theologie ihren Glaubensinhalt bereits bedroht fühlen muß, daß sie, um diesen zu behaupten, zu solchen Theorien, wie der erwähnten, ihre Zuflucht nimmt; und es ist zugleich ein erschreckendes Zeichen des Tiefstandes unserer philosophischen Bildung, daß eine solche Theorie nicht bloß aufgestellt, sondern auch Anklang finden, ja, zur herrschenden auf den theologischen Kathedern werden konnte.

Das Richtige an der Theorie von Ritschl besteht darin, daß die Urteile der Religion aus dem subjektiven Verlangen des Menschen entspringen, von den Schranken der Natur erlöst zu werden und der Befriedigung des Erlösungswillens dienen; insofern mögen sie immerhin als «Werturteile» bezeichnet werden. Allein auch die Urteile der Wissenschaft entspringen aus dem Willen, nämlich dem Erkenntniswillen, sind durch den Zweck der Befriedigung des letzteren bestimmt und daher auch prinzipiell von den religiösen Werturteilen nicht verschieden. Nun erhalten aber die Werturteile der Religion einen objektiven Wert erst durch ihre Übereinstimmung mit denjenigen der Wissenschaft; denn nur aus dem Erkenntniswillen entspringt alle Objektivität und Wahrheit. Folglich kann auch die wissenschaftliche Behandlung des religiösen Glaubens nur in dem Nachweise der Übereinstimmung seines Inhalts mit den Forderungen der Vernunft bestehen, nicht aber darin, daß man diesen Inhalt mit dem Stempel der «Werturteile» behaftet und ihn dadurch über die Urteile der gewöhnlichen Vernunft hinaushebt.[1]

[1] Mit dem Wertbegriffe pflegt übrigens auch in der neuesten Philosophie viel Unfug getrieben zu werden. Was man anders bei dem Mangel einer metaphysischen Weltanschauung theoretisch nicht begründen kann oder mit Rücksicht auf den zufälligen Zeitgeist nicht zu begründen wagt, das soll gefühlsmäßig aus seiner wertvollen Beschaffenheit für die Persönlichkeit gerechtfertigt werden. Statt der

Tatsächlich liegt übrigens die Sache gar nicht so, daß der religiöse Mensch einen bestimmten Glauben bloß deshalb hat, weil dies für ihn wertvoll und für die Erlösung von den Weltschranken nützlich ist, sondern dieser Glaube würde ihn auch nicht erlösen können, wenn er nicht zugleich von seiner objektiven Wahrheit überzeugt wäre. Zwar erlöst sein Glaube den Menschen nur als Glauben, als subjektives Fürwahrhalten einer bestimmten Ansicht und sucht der Fromme, wie gesagt, einen einmal ergriffenen Glauben solange wie möglich den Einwänden des theoretischen Bewußtseins gegenüber festzuhalten, allein doch nur, sofern es ihm noch irgend möglich ist, seine Vorstellung des religiösen Verhältnisses auf eine objektive Wirklichkeit desselben zu beziehen. Ist doch das religiöse Verhältnis, wie gezeigt wurde, nicht ein Verhältnis zu einem bloß eingebildeten Werte, sondern zu einem solchen, dessen objektive Bedeutung dem Glauben feststeht. Würde der Naturmensch nicht in der Wahrnehmung objektiver Gegenstände, die er als Götter auffaßt, zugleich den Beweis für die Wahrheit seiner religiösen Vorstellungswelt erblicken, so würde er nicht auf Hülfe von seiten seiner Götter hoffen können. Und wäre der Christ nicht überzeugt, daß Gott ist, nicht weil er ihn für sein persönliches Wohlbefinden postuliert, sondern auch abgesehen von seinen Wünschen, daß er wirklich so ist, wie er um seiner Erlösung von den Weltschranken willen ihn sich vorstellt, er würde dem bloßen Werturteil, das den Gottesgedanken formuliert, ganz sicher keinen Wert beilegen. Das subjektive Werturteil ist mithin in der Religion tatsächlich als solches auch immer zugleich ein

logischen Begründung soll die Persönlichkeit mit ihren subjektiven Wünschen, Interessen und Wertvorstellungen die Wahrheit einer Ansicht stützen, und dieser alogische Beweis die Stelle der metaphysischen Bedeutung ersetzen. Man spricht von einem «System von Werten», die als Bestimmungsgrund und Maßstab der Wirklichkeit dienen und eine absolute Geltung, aber doch keine transzendente Realität besitzen sollen, ohne anzugeben, wie sie alsdann die Wirklichkeit bestimmen und eine objektive Bedeutung haben können. Kurz, man verdünnt den Inhalt der metaphysischen Sphäre zu einer Welt von Begriffen, die früher einmal metaphysische Begriffe waren, und ohne die man auch jetzt noch nicht auszukommen vermag, die aber als objektive Werte ohne wertendes absolutes Subjekt weder Fisch noch Fleisch sind, und bildet sich ein, auf diese Weise sich den Inhalt der Metaphysik zunutze machen zu können, ohne das Odium dieses Namens auf sich zu laden.

Seinsurteil; damit unterliegt es ganz ebenso gut der Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnis, wie jede Behauptung, die auf ein objektives Dasein abzielt.

Es geht hiernach nicht an, den religiösen Glauben durch eine künstliche Gebietstrennung beider der Kontrolle des theoretischen Bewußtseins zu entziehen. Alle derartigen Versuche sind im Prinzip verfehlt und dienen nicht, wie gewöhnlich vorgegeben wird, den Zwecken der Religion als solcher, sondern nur einer bestimmten Religion, deren Glaube durch den Fortschritt der theoretischen Erkenntnis bereits so sehr zersetzt ist, daß er nur noch durch die gänzliche Verleugnung seines erkenntnismäßigen Charakters sich vor der Vernunft behaupten kann. Wenn ein solcher Versuch unternommen wird, so ist jedesmal die Entwickelung an einem Punkte angelangt, wo der Widerspruch zwischen dem Inhalte des Erkenntniswillens und des Erlösungswillens nur noch durch die gewaltsame Verschleierung der Tatsache vertuscht werden kann, daß beide einem und demselben menschlichen Bewußtsein angehören und daß es eine und dieselbe Vernunft ist, die in beiden Fällen den besonderen Inhalt des Willens bestimmt. Nun ist solch ein Widerspruch im Willensinhalt, psychologisch angesehen, ein Widerstreit entgegengesetzter Willensstrebungen. Ein solcher aber führt dazu, daß der Mensch sich in sich selbst zerfallen fühlt, wenn es nicht gelingt, durch Gewinnung eines die Widersprüche in sich aufhebenden Vorstellungsinhalts die Einheit des Geisteslebens wieder herzustellen. Die Einheit des eigenen Innern aber ist, wie wir gesehen haben, zugleich auch das Ziel aller religiösen Bestrebungen als solchen. Also nötigt die Religion selbst den Menschen dazu, die Überwindung der beiderseitigen Widersprüche sich vorzusetzen. In dieser Beziehung aber ist die Vernunft autonom, indem sie im Hinblick auf die Bedürfnisse des Erlösungswillens den Inhalt des Glaubens in seinem Kern ergreift und durch spekulative Ineinsfassung seiner wesentlichen Momente das religiöse Bewußtsein auf eine höhere Stufe emporhebt.

Hiermit erledigt sich zugleich die Frage nach dem Verhältnisse der Philosophie zur Religion. Die oft gehörte Behauptung, daß die Philosophie die Religion ersetzen und nur einfach an deren Stelle treten könne, hat selbstverständlich keinen Sinn angesichts

der Tatsache, daß die Philosophie es eben nur mit der Befriedigung des Erkenntnistriebes, die Religion dagegen mit der Erlösung des ganzen Menschen, als denkenden, fühlenden und wollenden, zu tun hat. Religion ist praktisches, Philosophie dagegen theoretisches Selbstbewußtsein. Wohl aber kann die Philosophie die Stelle des intellektuellen Glaubens der Religion einnehmen, vorausgesetzt, daß sie imstande ist, den Erlösungswillen zu motivieren, und hierzu muß sie selbst schon einen religiösen Charakter haben, d. h. vom Gedanken der Erlösung beherrscht sein. Die sog. Vernunftreligion des Aufklärungszeitalters z. B. mit ihrer dualistischen Entgegensetzung Gottes und der Welt und ihrem geistlosen Materialismus kann offenbar nicht als philosophischer Ersatz des positiven Glaubensinhalts dienen; und was sich während des letzten Menschenalters als einen solchen angeboten hat, wie der materialistische «Monismus» moderner Naturforscher und Nietzsches Lehre vom Übermenschen, das kann nur infolge eines verworrenen Denkens und gänzlicher Verkennung der psychologischen Voraussetzungen der Religion sich einbilden, die Stelle des intellektuellen religiösen Glaubens übernehmen zu können. Warum es jedoch eine «philosophische Religion» in dem angegebenen Sinne nicht sollte geben können, das ist selbst vom religiösen Standpunkte aus nicht einzusehen. Vielmehr läßt die Forderung der Einheit des menschlichen Geisteslebens, die auch der Religion zugrunde liegt, als höchstes Ideal gerade eine solche religiöse Weltanschauung erscheinen, die in keinem Punkte der theoretischen Weltanschauung widerspricht, ohne dabei die berechtigten Forderungen des Erlösungswillens unerfüllt zu lassen. Eine solche aber kann im letzten Grunde nur von der Philosophie in ihrer Unabhängigkeit von positiven religiösen Satzungen und Glaubensmeinungen geliefert werden. Es ist das Verhängnis der konkreten Religionen, daß keine von ihnen philosophisch genug ist. Dieser Mangel drückt den sämtlichen heute existierenden Religionen den Stempel einer zurückgebliebenen Geistesart auf, macht den Glaubensinhalt aller für das denkende Bewußtsein zu einer unannehmbaren Fiktion, ja, zum Gespött und ist Schuld daran, daß die Philosophie da, wo sie versucht, mit dem intellektuellen Glauben der konkreten Religionen sich in Übereinstimmung zu setzen, zur Karikatur ihrer selbst herabsinkt. —

Dem religiösen Glauben genügt, wie gesagt, die Form des theoretischen Glaubens nicht bloß, sondern diese Form ist es auch allein, die für den Akt der religiösen Erhebung unmittelbar in Betracht kommt. Entsprungen aus der Sehnsucht des eigenen Selbst, von den Schranken des natürlichen Daseins frei zu werden, bezieht der Glaube alles auf sich selbst und kommt eine Ansicht für ihn nur insoweit in Betracht, als sie eine solche Beziehung auf das Selbst in sich einschließt. So ist sich der Mensch auch Gottes nur in dem Maße gewiß, wie er sich in der Erlösungssehnsucht seines eigenen Selbst gewiß ist; das ist aber eine bloße subjektive Selbstgewißheit. Soll diese zur objektiven erhoben und der Widerspruch des religiösen und des theoretischen Bewußtseins beseitigt werden, so gibt es hierzu nur ein Mittel, und dieses besteht in der Anerkennung, *daß das subjektive Selbst zugleich ein objektives, daß mein Selbst, sofern es nach Freiheit verlangt, und Gott, sofern er diese Freiheit mir vermittelt, beide ein und dasselbe Wesen bilden.* Wenn das Subjekt, aus dem die Gewißheit des religiösen Glaubens entspringt, und das Objekt, worauf sich der Glaube bezieht, gar nicht voneinander verschieden sind, dann ist auch die subjektive Glaubensgewißheit als solche zugleich eine objektive, der Glaube aus der Enge der bloßen Subjektivität in die Sphäre einer objektiven Tatsächlichkeit emporgehoben.

Alle Wissenschaft hat die Aufgabe, den fremdartigen Charakter, wodurch die Wirklichkeit unsere Vernunft beunruhigt, dadurch aufzuheben, daß sie das Dasein in Beziehung zu unserem eigenen Wesen setzt und durch Auffindung seiner Gesetzmäßigkeit den vernünftigen und logischen Charakter auch des scheinbar Unvernünftigen nachweist. Alle Philosophie aber führt diese Aufgabe bis zu der Einsicht fort, daß die inhaltliche Übereinstimmung zwischen der subjektiven Vernunft des Menschen und dem objektiven Dasein eine vollständige ist, daß es eine und dieselbe Vernunft ist, welche hier den Inhalt unseres Denkens und dort denjenigen der Wirklichkeit bestimmt, und läßt uns unser eigenes vernünftiges Selbst in der objektiven Wirklichkeit, wie in einem Spiegel, erblicken. Also kann auch der religiöse Glaube nur dadurch philosophisch werden, daß er die Fremdartigkeit und

Wesensverschiedenheit des natürlichen Daseins in ihrer wahren Beschaffenheit durchschaut und dasselbe Wesen, mit dessen Hülfe er die Freiheit von der natürlichen Beschränkung erlangt, im eigenen Wesen wiederfindet. Religion und Wissenschaft haben beide nur ein Ziel: die Freiheit des Selbst zu verwirklichen, das hier in Beziehung auf seinen Erkenntnistrieb durch den scheinbar unlogischen Charakter der Wirklichkeit beunruhigt, dort in seiner ganzen konkreten Geistigkeit durch das natürliche Dasein eingeschränkt wird. Das Ziel der Wissenschaft wird erreicht in der Erkenntnis, daß der Gegenstand der theoretischen Vernunft, die Wirklichkeit, in ihrem Wesen mit dem eigenen vernünftigen Selbst identisch ist. Folglich kann auch der religiöse Glaube nur in der Einsicht gipfeln, daß das Objekt des religiösen Verhältnisses, Gott, als das Wesen der Natur, und das eigene geistige Selbst zusammenfallen.

### b. Die Stufen des intellektuellen Glaubens

«Wer Gott unter bestimmten Formen sucht, der ergreift wohl diese Form, aber Gott, der in ihr verborgen ist, entgeht ihm. Nur wer Gott unter keinerlei Form sucht, der ergreift ihn, wie er in sich selber ist.» Meister Eckehart

α. Die sinnliche Anschauung. Wenn der Intellekt, um dem Erlösungswillen die gesuchte Befriedigung zu verschaffen, sich nach einem Objekte des religiösen Verhältnisses umschaut, so bietet sich ihm als nächstliegende Form die unmittelbare sinnliche Anschauung dar. Der Naturmensch knüpft seine religiöse Sehnsucht an die ihn umgebende Außenwelt an. Wo er sich nur irgend zu einem Gegenstande oder einem Naturvorgange in einer persönlichen Beziehung fühlt oder diese ihn durch ihre imponierende Erscheinung anregen, da gewinnen sie für ihn alsbald den Charakter von religiösen Objekten und faßt er sie unter dem Gesichtspunkte auf, daß sie seinen eudämonistischen Wünschen die Befriedigung verschaffen sollen. Dabei legt er der sinnlichen Äußerlichkeit der Natur unwillkürlich die eigenen Empfindungen, Gedanken und Motive unter, setzt die einzelnen Naturvorgänge und Gegenstände in innere Beziehung zueinander, indem er sie nach der Analogie mit dem menschlichen Handeln deutet, und gestaltet ver-

mittelst seiner Phantasie die Welt des Mythus, worin sich ihm die ganze Natur als ein Leben übermenschlicher und doch wesensverwandter Mächte darstellt. Nicht der einzelne Berg oder Baum als solcher, nicht die Erde, das Meer, der Himmel usw. in ihrer sinnlichen Erscheinungsweise sind der Gott, vor dem sich der Naturmensch beugt, sondern jene nur in der Einheit mit einem geistigen Lebensgehalte, den er unmittelbar in das sinnliche Anschauungsbild hineinschaut. Wäre das Feuer nicht ein lebendiges, der Liebe und des Hasses fähiges Wesen, so könnte er zu ihm auch in kein religiöses Verhältnis treten. Wäre nicht die Wolke selbst beseelt und hätte sie kein Verständnis für das, was ihn erfüllt, es würde ihm niemals in den Sinn kommen, ihr seine Wünsche vorzutragen. Daß der Naturmensch sich zu den Gegenständen in eine persönliche Beziehung setzt, ihre Gunst zu gewinnen sucht und seinen Willen in den Dienst der äußerlichen Mächte stellt, das ist also nur die Folge seiner unwillkürlichen Beseelung der Natur, ohne welche sein allgemeines praktisches Bewußtsein sich niemals zum religiösen Bewußtsein würde vertiefen können. Nur weil er noch nicht imstande ist, das Geistige vom Natürlichen zu unterscheiden, dient dieses ihm als die unmittelbare Erscheinung des geistigen göttlichen Wesens selbst. Nur weil er überhaupt noch nicht anders als sinnlich anschaulich denken kann und jeder Begriff sich ihm sofort in ein äußerliches Bild umsetzt, genügt ihm die Bildersprache der Natur, um das innerliche göttliche Leben auszudrücken. In Wahrheit ist das sinnliche Bild, in welchem der Naturmensch die Gottheit anschaut, ein Sinnbild oder Symbol, das lediglich dem Zwecke dient, dem religiösen Subjekte die Ahnung eines tieferen geistigen Gehaltes zu vermitteln. Es ist aber charakteristisch für diesen Standpunkt, daß es nicht als Sinnbild gewußt wird und daß infolge der prinzipiellen Unklarheit über die wahre Natur der anschaulichen religiösen Vorstellungswelt das Geistige und das Natürliche hier in unbestimmter Weise durcheinander fließen.

Diese Form des intellektuellen Glaubens ist nun aber in sich widerspruchsvoll; und die ihr anhaftenden Widersprüche sind es, die zum Abstreifen jener Form und zum Aufsuchen einer neuen höheren Gestalt des religiösen Glaubens den Anstoß geben. Die

Anschauung ist etwas einzelnes und besonderes; was aber der Mensch im Sinne hat, wenn er sie zum Objekte eines religiösen Verhältnisses erwählt, das ist etwas über die Einzeldinge Übergreifendes und in ihnen sich offenbarendes Allgemeines. Die Anschauung ist eine räumlich-zeitliche; der Gott aber, der den Menschen von der Weltabhängigkeit erlösen soll, muß auch über die Schranken des Raumes und der Zeit erhaben, muß wenigstens zeitweilig imstande sein, sich selbst von diesen Schranken frei zu machen. Die Anschauung ist sinnlich; aber nur ein übersinnliches Wesen kann in Wahrheit den Menschen von der Sinnenwelt erlösen. Wohl verschleiern sich dem religiösen Subjekte diese Widersprüche dadurch, daß es das Objekt seines Glaubens in eine Menge einzelner Gestalten auflöst, die sich gegenseitig ergänzen, und von denen jede in einer besonderen Beziehung zum Menschen steht; die Stufe der Anschauung ist daher notwendig polytheistisch. Aber damit wird die erlösende Kraft des religiösen Objekts in dem Maße abgeschwächt, als jenes sich vervielfältigt und der Reichtum seiner inhaltlichen Beziehungen wächst, damit zersplittert sich der eine Gott in eine Mehrheit sich wechselseitig beschränkender Wesenheiten von mehr oder weniger endlicher Bedingtheit. An dieser Tatsache aber ändert es nichts, daß der Mensch die vielen Einzelgötter doch unwillkürlich wieder als eine Einheit auffaßt, indem er den Gott, an welchen er sich jeweils wendet, so behandelt, als ob er nicht ein Gott neben anderen, sondern der Gott schlechthin, die unmittelbare Verkörperung des Göttlichen als solchen wäre (Max Müllers sog. Henotheismus).

β. Die Vorstellung. Solange der Intellekt des Menschen noch selbst auf der Stufe der sinnlichen Anschauung verweilt, nimmt er auch an den Widersprüchen jener Gottesauffassung keinen Anstoß. Mit der Erstarkung seines Denkens jedoch und der Verselbständigung dieser Funktion gegenüber der anschaulichen Sinnlichkeit kommt ihm der anfangs bloß gefühlte Widerspruch immer deutlicher als solcher zum Bewußtsein und nötigt dazu, seine Überwindung anzustreben. Nun enthüllt sich die sinnliche Form der religiösen Vorstellungswelt selbst als die Ursache aller Unzulänglichkeiten. Das Denken sucht sich im Bewußtsein seiner Souveränität von den Fesseln der Sinnlichkeit frei zu machen.

Es richtet seine Aufmerksamkeit auf den in jener enthaltenen geistigen Kern, faßt das Gemeinsame der vielen Anschauungsbilder in einheitlicher Weise zusammen und gelangt auf dem Wege der Abstraktion von aller sinnlichen Ausdrucksform zu einem allgemeinen Begriffe des religiösen Objekts. Damit erhebt sich der intellektuelle religiöse Glaube auf die höhere Stufe der Vorstellung, wie Hegel sie genannt hat: das Sinnbild wird als solches durchschaut, seine Bildlichkeit als ein an sich bedeutungsloses Hülfsmittel der religiösen Verständigung erkannt und das von ihm repräsentierte Wesen in abstrakt gedanklicher Weise ausgesprochen. Was vorher bloß unklare Ahnung war, das wird nun ausdrücklich zum Prinzip erhoben. Die Einheit des Göttlichen, die schon der ursprünglichen Naturreligion zugrunde lag, wird bewußtermaßen aus ihrer bisherigen Verborgenheit hervorgezogen und an die Spitze der religiösen Vorstellungswelt gestellt. Ein einzelner Gott ringt sich aus den zahllosen Sondergöttern als höchste und eigentliche Gottheit empor, vereinigt auf sich die wichtigsten Eigenschaften der übrigen Götter und setzt die letzteren zu bloßen Trabanten und Dienern seiner eigenen Herrlichkeit herunter. Das Charakteristische dieser Stufe ist der Kampf des intellektuellen Glaubens gegen die naive Sinnlichkeit und Bildlichkeit des Naturalismus. Je energischer dieser Kampf durchgeführt wird, desto höher steigt die eine Gottheit, die hier als das eigentliche Objekt des religiösen Verhältnisses gilt, über die verschwimmende Anschaulichkeit der Neben- und Untergötter empor, desto erhabener und vergeistigter erscheint die Religion, desto mehr verblassen die Götter des ursprünglichen religiösen Glaubens und nähert sich der Standpunkt dem Monotheismus.

Indessen so sehr sich auch die Vorstellung bemüht, das Sinnbild durch den begrifflich fixierten Sinn zu ersetzen, die Form der Anschaulichkeit zu überwinden und zu einem rein begrifflichen Ausdruck des religiösen Objekts zu gelangen: die völlige Entsinnlichung scheitert doch auch hier an der sinnlichen Grundbeschaffenheit des menschlichen Vorstellens. Wohl sucht die Vorstellung aus dem Anschauungsbilde dessen übersinnlichen geistigen Gehalt herauszuheben und für sich festzuhalten, allein

ihr Ziel, die vollständige Vergeistigung des Sinnlichen, erreicht sie einfach deshalb nicht, weil sie Vorstellung ist, und als solche den Gegenstand des religiösen Glaubens als einen vom geistigen Subjekt verschiedenen v o r dieses h i n stellt. Das Subjekt weiß recht wohl, daß das Objekt, zu welchem es sich religiös verhält, eigentlich nicht sinnlich ist, aber da es dasselbe vor—stellt, es als das Andere seiner selbst sich gegenüberstellt, so schleicht sich die sinnliche Anschaulichkeit unwillkürlich doch immer wieder ein, weil alles Vorgestellte, als solches notwendig anschaulich im unmittelbaren Sinne des Wortes ist. Ich kann mir nichts vorstellen, nichts als ein vor mir Stehendes erfassen, ohne es damit in die Form der Sinnlichkeit einzukleiden. Kommt die Vorstellung des religiösen Objekts, wie gesagt, doch eben nur durch die Abstraktion von der sinnlichen Anschaulichkeit des in der Außenwelt Gegebenen zustande. Solange aber das Objekt noch vor mir steht, bleibt es notwendig mit der Sinnlichkeit in irgend welcher Form verhaftet, und kein noch so hoher Grad der Abstraktion, keine noch so subtile Spekulation vermag dem vorgestellten Objekt diesen sinnlichen Charakter abzustreifen.

Das zeigt sich sogleich aufs Deutlichste in der Art und Weise, wie das religiöse Objekt auf der Vorstellungsstufe des Glaubens aufgefaßt wird. Hier wird, wie wir gesehen haben, die Einheit und Geistigkeit der Gottheit im Prinzip zwar anerkannt, allein indem die eine Gottheit, um diese besonders auszuzeichnen und ihren Vorrang vor den übrigen göttlichen Mächten auszudrücken, als König oder Herr im Sinne eines weltlichen Regenten bestimmt wird, bleibt die Annahme einer Göttervielheit, vermittelst welcher der Gottkönig herrscht, eines göttlichen Hofstaates doch im Hintergrunde stehen und läßt es nicht zu einem wirklichen Monotheismus kommen. Die Vorstellung kann die Einzigartigkeit und Geistigkeit der Gottheit nicht anders ausdrücken, als dadurch, daß sie Gott von den natürlichen Gegenständen trennt und ihn möglichst hoch über die sinnliche Erscheinungswelt hinausrückt. Damit zerreißt sie jedoch das Band zwischen Gott und Mensch und vermag die Annahme von Unter- und Zwischengöttern schon deshalb nicht zu entbehren, um die Möglichkeit einer Vermittelung zwischen der göttlichen und der

menschlichen Sphäre nicht gänzlich aus der Hand zu geben. Diesem Zwecke dienen die Engel der persischen, jüdischen und christlichen Religion, dient das «Wort», das im Indertum und Persertum der Menschheit den Willen des überhimmlischen Regenten kund tut, im Judentum sich hier als geoffenbartes Gesetz objektiviert, dort in gestaltloser Unbestimmtheit zwischen dem Himmel und der Erde schwebt, bis es endlich im Christentume sich zur Persönlichkeit Jesu von Nazareth verdichtet und damit den verlorenen Zusammenhang zwischen Mensch und Gottheit wieder herstellt. Im Katholizismus mit seiner Heiligenverehrung nimmt diese sinnliche Trübung der Vorstellungsform sogar die ganz und gar irdische Wendung an, daß der Gottkönig in seiner Erhabenheit sich nicht unmittelbar mit den Bittgesuchen seiner Untertanen befassen könne, sondern daß es hierzu der Vermittelung durch Hofbeamte bedürfe, die verschiedenartig in höhere und niedere Ränge abgestuft sind, — eine ganz und gar orientalisch-semitische Anschauungsweise, die ihre Herkunft aus den Zeiten des antiken Imperialismus mit seinem orientalischen Hofzeremoniell nur zu deutlich an der Stirne trägt.

Eine andere bekannte Form, in welcher die Vorstellung den Gegenstand des Glaubens zu bestimmen sucht, ist die Hineintragung verwandtschaftlicher und familiärer Beziehungen in die Sphäre des religiösen Objektes, so z. B. indem die Gottheit als «Vater» aufgefaßt und durch die Hervorkehrung ihrer ethischen Eigenschaften dem Bewußtsein der Menschen näher gebracht wird. Denn die Vaterschaft ist ganz offensichtlich nur ein Bild, das aus den menschlichen Verhältnissen herübergenommen ist und das auf die göttliche Sphäre schon deshalb nicht übertragen werden kann, weil der Begriff der Zeugung, ohne welchen derjenige der Vaterschaft seinen Sinn verliert, auf die geistige Wesenheit der Gottheit nicht anwendbar ist. Der Begriff des Vaters setzt denjenigen der Mutter voraus. Eine solche findet der religiöse Naturalismus in der sinnlichen Anschauung der Erde, die mit dem Himmel als Vater zusammen das Menschengeschlecht hervorbringt. Auf dem Standpunkte der Vorstellungsreligion jedoch ist jene Bezeichnung selbst als Bild hinfällig, weil hier die Erhebung des ursprünglichen Polytheismus zum Monotheismus jeden Gedanken an eine gött-

liche Mutter ausschließt. Ob ferner Gott ein ethisches Wesen ist, hängt davon ab, ob er als ein für sich seiendes, von seinen Geschöpfen verschiedenes Individuum aufgefaßt wird; denn nur unter selbständigen Individualitäten sind ethische Beziehungen möglich. Mit der Anerkennung seiner ethischen Natur jedoch wird Gott auf die Stufe der selbstbewußten Persönlichkeit emporgehoben, die, wie sich später noch genauer zeigen wird, die materielle Organisation zur notwendigen Voraussetzung hat und, auf Gott bezogen, höchstens nur eine symbolische oder sinnbildliche Bedeutung haben kann. Das war ja aber gerade das Bestreben dieses ganzen Standpunktes, über das anschauliche Symbol hinauszukommen und vermittelst der Vorstellung den Sinn des Sinnbilds zu erfassen. Wenn die anthropomorphe und anthropopathische Vorstellung der selbstbewußten Persönlichkeit der höchste Begriff ist, zu welchem es die Vorstellung bringt, so ist damit der Beweis geliefert, das diese selbst außerstande ist, die Form der Sinnlichkeit gänzlich abzustreifen.

Eigentümlich ist ferner aller Vorstellungsreligion ihr geschichtlicher Charakter. Da die Vorstellung Gott und Mensch als zwei verschiedene Wesen einander gegenüberstellt, so vermag sie die Beziehung zwischen beiden nur als Kausalbeziehung aufzufassen; damit wird die Kategorie der Zeitlichkeit, die aller Kausalität anhaftet, auch in das religiöse Verhältnis hineingetragen. Wie bedenklich dies aber für den Glauben ist, darauf haben wir schon früher hingewiesen. Der geschichtliche Charakter des Christentums ist recht eigentlich die Achillesferse dieser Religion. Der Umstand, daß sich hier der Glaube auf die persönliche Wirksamkeit des historischen Jesus gründet und dieser im Mittelpunkte der gesamten religiösen Vorstellungswelt steht, macht die Möglichkeit, sich diesem Glauben anzuschließen, von Bedingungen abhängig, die als solche jedenfalls außerhalb der religiösen Sphäre liegen. Wer Jesus eigentlich gewesen ist, ob und wie er überhaupt gelebt hat und aus welchen Gründen er Bedingung meiner persönlichen Erlösung sein kann, kann hier nicht aus unmittelbarer innerer Erfahrung, sondern nur aus der zufälligen Bekanntschaft mit einem Buch entnommen werden, das als historische Quelle mehr als anfechtbar ist, der subjektiven Ausdeutung den weitesten Spielraum

läßt, und über dessen religiösen und ethischen Kern nicht zwei, die sich ernsthaft mit ihm beschäftigt, Eine Ansicht haben. Hier kann jeder Tag durch die Auffindung bisher verborgen gewesener literarischer Dokumente neue Aufschlüsse bringen, hier hängt alles von der Wandlung der historischen Gesamtanschauung ab. Damit sieht sich die geschichtliche Religion in die Abhängigkeit vom wissenschaftlichen Spezialistentum versetzt, wird das Christentum in die Arena des philologischen und historischen Gezänks herabgezogen, das einen so großen Teil der theologischen Arbeit ausmacht, und erhält es selbst jenes gelehrtenmäßige, greisenhafte und bebrillte Aussehen, wodurch es von jeher gerade den frömmsten Geistern den ärgsten Anstoß gegeben hat. Ohne einen bestimmten Glauben an die historische Entstehung dieser Religion ist es nicht möglich, in das Christentum hineinzukommen; mit einem solchen kann man nicht in ihm bleiben, weil die Geschichte seines Zustandekommens für jeden Einsichtigen die Widerlegung des christlichen Glaubens einschließt, weil jede nur mögliche derartige Ansicht bei der Unsicherheit alles historischen Wissens auf dem denkbar schwankendsten Boden ruht, weil das Christentum selbst, als Religion, die geschichtlichen Grundlagen seines Glaubens möglichst zu vergessen und als etwas Gleichgültiges zu behandeln fordert und jeder Versuch, die sog. «Heilswahrheiten» dieser Religion mit der Geschichte in Übereinstimmung zu bringen, an der Unvereinbarkeit des Historischen und des Metaphysischen scheitert, ohne welches doch auch der christliche Glaube kein religiöser Glaube ist.

Das Christentum ist durch seinen historischen Charakter darauf angewiesen, ein Bündnis mit der Wissenschaft einzugehen und sich seine Glaubenswahrheiten durch die gelehrte Forschung verbürgen und erklären zu lassen. Ein solches Bündnis aber verdirbt die Wissenschaft nicht weniger als die Religion: die letztere, weil die geschichtliche und philosophische Untersuchung, wenn sie vorurteilslos geführt wird, die naive Selbstgewißheit des Glaubens zerstört; die erstere, weil eine geschichtliche Religion auf keine rein vernünftige Formel zu bringen ist und das Bemühen, den vernünftigen Charakter des geschichtlichen Glaubens trotzdem nachzuweisen, die Wissenschaft zu würdeloser Nachgiebigkeit und

zu unerlaubten sophistischen Kniffen nötigt. Infolge des historischen Charakters des Christentums hat es in Europa durch das ganze Mittelalter hindurch keine eigentliche Wissenschaft gegeben und hat selbst die Philosophie des Abendlandes jene wundervolle Unbefangenheit und Vorurteilslosigkeit bis auf den heutigen Tag nicht zurückgewonnen, welche die großen Denker im alten Griechenland so erstaunlich schnell auf den Gipfel der wissenschaftlichen Erkenntnis emporgeführt hat. Man spricht so viel von den Segnungen religiöser und ethischer Art, welche die Menschheit dem Christentume zu verdanken habe. Man sollte jedoch auf der anderen Seite nicht vergessen, welchen ungeheuren Schaden die geistige Gesamtkultur infolge der Unterbindung und Verfälschung des Erkenntnistriebes durch das Christentum erlitten hat, wieviel Zeit und Mühe an das widersinnige Unternehmen verschwendet worden ist, den historischen Glauben auf vernünftigem Wege zu rechtfertigen, welche Unsumme von Charakter durch die Nötigung noch täglich zugrunde gerichtet wird, sich mit der Unmöglichkeit eines Zusammenschweißens des Historischen und Metaphysischen abzufinden, und wie es gerade das äußere geschichtliche Moment am christlichen Glauben ist, was so viele daran verhindert, ihr eigenes inneres Wesen nach immanenter Gesetzlichkeit auszugestalten und in der Religion wirklich zu sich selbst zu kommen. An dem geschichtlichen Charakter des Christentums liegt es, daß die Wissenschaft sich auf diese Religion schlechterdings nicht einlassen kann, ohne damit sich selber aufzugeben. Er hat jenen unseligen Riß zwischen Glauben und Wissen verschuldet, der sich durch die ganze moderne Kultur hindurchzieht; er ist es, der uns in religiöser Beziehung so zweideutig, unwahr und elend gemacht hat, daß wir uns selbst nicht genug darüber schämen können. Dabei bleibt es sich im Prinzip ganz gleich, ob die geschichtlichen Grundtatsachen dieser Religion ins Metaphysische umgedeutet werden, wie im dogmatischen Christentum, oder ob sie allein für ausreichend angesehen werden, um den Glauben zu begründen, wie in dem undogmatischen sog. Christentume des Gemütes: die Erkenntnis kommt in beiden Fällen gleich sehr zu kurz, und der Erlösungswille kann nur durch das Opfer des Intellektes befriedigt werden.

Nur in einer auf das Geschichtliche gestellten Religion kann ferner jemand glauben, das Wesen dieser Religion erfaßt zu haben, indem er ihre historische Entwickelung schildert, wie dies Harnack in seiner bekannten Schrift getan hat. Theologen indes, welche die ganze Religion in ihre Geschichte auflösen, sind nur das Seitenstück der Philosophen, welche die Philosophie sich in ihrer Geschichte erschöpfen lassen. Es ist dies der Standpunkt einer an sich selbst verzweifelnden Skepsis, die den Glauben an ihre Sache im Grunde verloren hat und doch nicht imstande ist, die Konsequenzen hieraus zu ziehen. Zutreffend hat Hegel derartige Theologen, welche das Erkennen der Religion nur historisch fassen, mit den Kontorbedienten eines Handlungshauses verglichen, die nur über fremden Reichtum Buch und Rechnung führen, nur für andere handeln, ohne eigenes Vermögen zu bekommen: sie erhalten zwar Salär, ihr Verdienst ist aber nur, zu dienen und zu registrieren, was das Vermögen anderer ist. Kein Wunder, wenn andere einer solchen historischen Verwässerung des religiösen Glaubens die Autorität entgegenstellen und die Einwände des Verstandes durch das einfache Gebot der Unterwerfung unter die Autorität zum Schweigen bringen.

Eine Religion, die ganz und gar auf ein historisches Faktum gestellt ist, mag dieses nun als übernatürliche Offenbarung oder wirklich als Geschichte gelten, kann konsequenterweise sich dieses Faktum nur durch die Autorität verbürgen lassen. Darin beruht die Stärke der römischen Kirche, daß sie von oben herab befiehlt, was sich ereignet haben soll und was nicht, und jeden Einspruch hiergegen durch die Berufung auf ihre Autorität abschneidet. Eine solche auf Autorität gestützte Religion aber muß notwendig ihre Machtsphäre nicht bloß auf das religiöse, sondern auch auf das staatliche Gebiet ausdehnen und dieses jenem unterordnen; denn es versteht sich von selbst, daß ihre Autorität nur als absolute sich über die Vernunft stellen und deren Inhalt bestimmen kann; der absoluten Autorität gegenüber hat aber auch der Staat keine Rechte. So führt die historisch bedingte und «geoffenbarte» Religion mit Notwendigkeit zur Hierarchie, zur absoluten kirchlichen Oberhoheit und damit zur Geistesknechtschaft; und wenn es nicht als priesterliche Anmaßung erscheint,

daß der Priester Samuel den von ihm gesalbten König Saul wegen des Ungehorsams gegen sein Gebot in Bann tut, so muß man dem Papsttum, dieser Synthese des jüdischen Hohepriestertums und des römischen Cäsarismus, auch das Recht zugestehen, Könige einzusetzen und abzusetzen und über die Welt kraft göttlicher «Unfehlbarkeit» zu herrschen. Es ist sachlich ganz falsch und höchstens aus parteipolitischen Opportunitätsrücksichten zu begründen, wenn man glaubt, zwischen «religiösem» und «politischem» Katholizismus unterscheiden zu können, wenn man der römischen Kirche ihren «Ultramontanismus» vorwirft und ihr verbieten will, sich in weltliche Angelegenheiten einzumischen. Der römische Katholizismus, als die Religion der absoluten Autorität, kann konsequenterweise gar nicht anders, als politisch sein; er kann wohl seine weltlichen Neigungen wegen der Ungunst der Zeit auf eine Weile zurückstellen, aber prinzipiell auf sie zu verzichten, dazu ist er grundsätzlich außerstande, einfach deshalb, weil er aus religiösen Gründen, nämlich um die geschichtliche «Offenbarung» aufrecht zu erhalten, des Prinzips der Autorität bedarf und diese nur als absolute, in welcher Eigenschaft sie auch den Staat in ihr Herrschaftsgebiet mit einschließt, das historisch bedingte Christentum stützen kann. Wer, als moderner Mensch, von einer derartigen Verquickung der Religion und Politik nichts wissen will, der sollte dann wenigstens auch anerkennen, daß die Schuld hierfür nicht die zufälligen Vertreter der Kirche als solche, sondern vielmehr das Wesen der Sache trifft, der sollte dann auch bis auf den Grund zurückgehen und in der historischen Bedingtheit der christlichen Religion die Wurzel alles Übels begreifen. Man hat konsequenterweise gar keine Wahl, als entweder an der christlichen Offenbarung festzuhalten, dann aber auch die Autorität der katholischen Kirche anzuerkennen, oder aber sich außerhalb dieser Autorität zu stellen und damit zugleich das Christentum selbst aufzugeben. Der Protestantismus hingegen, der das eine nicht tun, das andere nicht lassen möchte, ist ganz inkonsequent. Er ist gerade dadurch der römischen Kirche gegenüber so ohnmächtig, daß er der Autorität ermangelt, um die historische Grundlage seines Glaubens dem Streite der Parteien entrücken und über die Zerfahrenheit

der subjektiven Meinungen hinausheben zu können. Durch den Bruch mit der kirchlichen Autorität und die Anwendung der wissenschaftlichen Methode auf den Glaubensinhalt hat der Protestantismus tatsächlich, ohne es zu merken, die «Selbstzersetzung des Christentums» eingeleitet. Wenn er aber neuerdings sich einbildet, durch einen übertriebenen Kultus der menschlichen Persönlichkeit Jesu den Verlust seiner entwerteten Metaphysik decken zu können, so wird er über kurz oder lang die Erfahrung machen, daß eine auf Geschichte reduzierte Religion eben damit ihren religiösen Charakter einbüßt. —

Wenn die geschichtliche Auffassung der Vorstellungsstufe der Religion wesentlich ist, so kann die Vorstellung nicht die endgültige Form des Glaubens sein. Wir vermögen daher auch Hegel nicht beizustimmen, wenn er die Vorstellung für die der Religion eigentümliche und wesentliche Form erklärt und jedes Hinausschreiten über diese Form als einen Übergang von der Religion zur Philosophie betrachtet. Was Hegel zu dieser Ansicht bewog, war die Beobachtung, daß einerseits tatsächlich sämtliche konkrete Religionen (mit Ausnahme vielleicht des esoterischen Brahmanismus) einem Vorstellungsglauben huldigen, und andererseits der Umstand, daß Hegel aus systematischen Gründen der Philosophie den Vorrang vor der Religion zu sichern strebte, den Unterschied der beiden aber in der verschiedenartigen Weise ihrer Erkenntnis suchte. Unspekulative Theologen jedoch und Verächter der Philosophie haben die Hegelsche Behauptung begierig aufgegriffen, um durch die Verabsolutierung des vorstellungsmäßigen Charakters der Religion die Angriffe der Philosophie von derselben abzuwehren, sie haben sie als ein Mittel mißbraucht, gedanklich unzulängliche und widerspruchsvolle Glaubensansichten selbst dann noch festzuhalten, wenn sie selbst schon nicht mehr imstande waren, diese Ansichten mit logischen Gründen zu verteidigen, und haben es auf diese Weise dahin gebracht, daß der Gegensatz der Philosophie und der Religion nur noch mehr verschärft ist.

In Wahrheit beweist schon das angeführte Beispiel des Brahmanismus, daß es nicht an der Religion als solcher, sondern lediglich an den Individuen und ihrer geistigen Entwickelungsstufe

liegt, welche Form sie ihrem Glauben geben. Es mag sein, daß die Vorstellung diejenige Form ist, welche dem Geisteszustande der überwiegenden Mehrzahl der Menschen gegenwärtig noch am besten entspricht, daß die meisten Menschen Gott noch vorstellen, ihn vors Bewußtsein hinstellen müssen, um überhaupt einen Begriff von ihm zu erlangen, und daß sich deshalb auch der Pastor auf der Kanzel eben dieser Form bedienen muß, um sich der populären Denkweise seiner Gemeinde anzupassen. Aber das ist doch etwas ganz anderes als die Behauptung, daß die Religion es überhaupt nur mit bloßen Vorstellungen zu tun habe und das Objekt des religiösen Verhältnisses nur in der Sprache des Gleichnisses erfaßt werden könne. Gewiß ist das Gleichnis dadurch der unmittelbaren sinnlichen Anschauung überlegen, daß es sich der bloß symbolischen Beschaffenheit seiner Ausdrucksweise bewußt ist. Gewiß steht auch ein rein vorstellungsmäßiges Denken in dem Maße über der anschaulichen Sinnlichkeit, als es ihr gelingt, den bildmäßigen Charakter ihres Gegenstandes hinwegzuarbeiten und den Sinn des Bildes in abstrakter Begrifflichkeit ans Licht zu ziehen. Allein eben deshalb sollte es sich von selbst verstehen, daß auch die gleichnisartige Vorstellung zum überwundenen Moment herabsinkt, sobald das Denken auch noch über diese Form der geistigen Tätigkeit hinausgelangt ist.

Schon die sinnliche Anschauung konnte nur dadurch überhaupt eine Form des religiösen Glaubens sein, daß sie nicht unmittelbar als solche zu nehmen war, sondern einen tieferen übersinnlichen Gehalt in sich einschloß, der ahnungsvoll in der Tätigkeit des Anschauens zugleich miterfaßt wurde. Die Vorstellung sucht sich dieser geistigen Innerlichkeit zu bemächtigen, indem sie der Sinnlichkeit den Krieg erklärt und den übersinnlichen Gehalt der letzteren in reflexiv begrifflicher Weise ausdrückt. Sofern jedoch der Begriff nur eine Abstraktion von der objektiven Anschauung ist, ist auch er noch irgendwie sinnlich bestimmt, was darin zum Vorschein kommt, daß er die gleichnisartige Natur einer Abstraktion einzuräumen nicht umhin kann; damit weist auch er noch über sich selbst hinaus und eröffnet sich der Blick auf eine Bewußtseinsstufe, in welcher auch der letzte Rest von sinnlicher Beimischung ausgetilgt ist. Wenn

es überhaupt noch eine höhere Erkenntnisweise als die Vorstellung und das Gleichnis gibt, so ist offenbar nicht einzusehen, warum sie aus anderen als höchstens aus praktischen Gründen von der Bestimmung des intellektuellen Glaubens ausgeschlossen sein sollte. Vielmehr erscheint, unter diesem Gesichtspunkte angesehen, auch die Vorstellung nur als ein bloßes vorläufiges Surrogat für den adäquaten Ausdruck des Glaubensinhalts. Es ist widersinnig, an der bildmäßigen und vorstellungsartigen Form auch dann noch fest zu halten, wenn dieser Ausdruck gefunden und die höhere Stufe der geistigen Tätigkeit erreicht ist. Denn damit wird die Religion, dieses Tiefste und Innerlichste, was es für den Menschen gibt, an die Peripherie des menschlichen Geisteslebens verbannt und wird sie auf eine Stufe herabgedrückt, die der Fortschritt der geistigen Entwickelung so sicher einmal unter sich zurücklassen wird, wie die sinnliche Anschauung der Naturreligion durch den Vorstellungsglauben der höheren Religionen überwunden ist.

Es ist, wie wir gesehen haben, das Charakteristische des religiösen Glaubens, daß er sich mit einem bloßen Glauben im theoretischen Sinne begnügt und daher auch mit der Vorstellungsform trotz ihrer Unzulänglichkeit vorlieb nimmt. Aber daraus folgt nicht, daß die niedere Bewußtseinsform der Vorstellung dem Glauben selber wesentlich ist, sondern nur, daß die Form des Glaubens dem religiösen Menschen relativ nebensächlich ist, sofern es sich für ihn überhaupt nicht um Erkenntnis, sondern vielmehr um Erlösung handelt. Es versteht sich aber doch wohl von selbst, daß auch der intellektuelle Glaube erst dort seine erlösende Kraft im vollsten Maße entfalten kann, wo er sich mit der sonstigen geistigen Entwickelungsstufe eines Menschen in Übereinstimmung befindet, und wo der Erlösungswille nicht durch den Widerstreit des Erkenntniswillens abgeschwächt wird. Im andern Falle ist und bleibt der Glaube ein Opfer des Intellekts, und es geschieht nur aus alter Anhänglichkeit, wie Erziehung und Gewohnheit sie erzeugt und befestigt haben, wenn jemand die Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses in Formen sucht, die dem sonstigen Stande seines Bewußtseins nicht entsprechen. Ein solcher Zwiespalt zwischen Kopf und Herz ist aber auf die Dauer für den Menschen

unerträglich. Denn der Mensch, der durch die Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses den Widerspruch zwischen seiner geistigen und natürlichen Wesenheit zu überwinden trachtet, kann nicht außerdem auch noch den neuen Widerspruch des religiösen und theoretischen Bewußtseins auf sich laden. Wo das religiöse Bewußtsein in einem Menschen das herrschende ist, da wird er den Widerspruch als einen unüberwundenen mit sich herumtragen, ohne zu einer rechten Freudigkeit im religiösen Verhältnis gelangen zu können. Wo jedoch das theoretische Bewußtsein vorherrscht, da wird er kurzerhand auf eine Religion überhaupt verzichten, die nur um den Preis zu haben ist, daß er ihr zu Liebe die Erkenntnis ganz beiseite läßt. Daß aber in dieser Lage sich heute unzählige Menschen befinden, daß es gegenwärtig schwerer ist als je, den Erkenntnistrieb zum Schweigen zu bringen, ja, daß es, wie Nietzsche bemerkt, in religiöser Beziehung heutigestags eigentlich überhaupt nicht mehr erlaubt ist, nicht zu wissen, das haftet in unserer Zeit der Religion den Makel einer zurückgebliebenen Geistesart an, vermag selbst bei den Frömmsten, wenn sie zugleich wirklich denkende Menschen sind, das Gefühl einer innerlichen Zerrissenheit nicht auszutilgen, und sollte allein schon davon abhalten, den religiösen Glauben durch ein Festhalten desselben auf der Stufe der Vorstellung in einen unaufhebbaren Gegensatz gegen alle höhere Geistestätigkeit zu bringen. Hiernach ist es für die Religion selbst geradezu eine Lebensfrage, daß sie sich nicht auf die Vorstellungsform des intellektuellen Glaubens versteift; denn diese wird um so mehr in ihrer Unzulänglichkeit durchschaut, je weiter die geistige Entwickelung der Menschheit fortschreitet. Es gibt aber einen Punkt der Entwickelung, wo das Festhalten an der Unzulänglichkeit trotz der besseren Einsicht des Verstandes zur inneren Unwahrhaftigkeit, zur Unsauberkeit der Gesinnung, ja, zum Verbrechen wird, und wehe alsdann der Religion, die ihre Anhänger in die Lage bringt, daß sie sich selbst belügen müssen, um glauben zu können.

> «Wo der Mensch Gott von draußen holt und hernimmt, der hat das Rechte nicht. Man soll Gott nicht außer sich suchen oder wähnen, sondern ihn nehmen, wie er mein eigen und in mir ist. Wir sollen auch nicht Gott dienen, noch unsere Werke verrichten um irgend ein Warum; nicht um Gott, noch um Gottes Ehre, noch um irgend etwas, was außer uns wäre, sondern allein um dessentwillen, was in uns ist, als unser Wesen, unser eigenes Leben. Manche einfältige Leute wähnen, sie müßten Gott sehen, als stünde er da und sie hier. Das gibt es nicht! Gott und ich wir sind eins im Erscheinen.» Meister Eckehart

γ. Die Idee. Die Vorstellung stellt das Objekt dem erkennenden Subjekt als ein von diesem Verschiedenes gegenüber. Darum wird auch sie die Form der sinnlichen Anschaulichkeit nicht völlig los und sieht sie sich genötigt, den von ihr repräsentierten geistigen Gehalt, auf den allein sich das religiöse Erkennen richtet, in Bildern und Gleichnissen auszudrücken. In dem Augenblicke, wo in der angegebenen Verschiedenheit der Grund der Unzulänglichkeit des vorstellungsmäßigen Glaubens erkannt, wo die wesenhafte Identität des vorgestellten Objekts mit dem geistigen Subjekt anerkannt wird, fällt auch die Schranke der Sinnlichkeit zwischen beiden hinweg, und das Objekt des religiösen Glaubens fließt mit dem eigenen Selbst unmittelbar in Eins zusammen.

Diese höchste Stufe der Erkenntnis, wo der subjektive Gedanke sich inhaltlich mit seinem Gegenstande deckt, wo das erkennende Subjekt auf dem Grunde der Wirklichkeit sein eigenes geistiges Wesen wiederfindet, pflegt seit Hegel mit dem Ausdruck Idee bezeichnet zu werden. Der Glaube in der Form der Idee ist sonach die Wahrheit der beiden vorangegangenen Stufen des Glaubens. Mit der Stufe der sinnlichen Anschauung teilt er die Ansicht der innerlichen Einheit des Göttlichen, mit der Stufe der Vorstellung sucht er diese Ansicht aus ihrer bildmäßigen Verhüllung herauszuschälen und in abstrakt begrifflicher Weise auszusprechen. Aber was hier bei der Voraussetzung einer prinzipiellen Verschiedenheit des Menschlichen und Göttlichen etwas

bloß ideal Angestrebtes bleibt, weil die Vorstellung außerstande ist, einen letzten Rest von sinnlicher Anschaulichkeit abzustreifen, das verwirklicht die Stufe der Idee tatsächlich durch die Einsicht, daß das Wesen Gottes kein anderes als das eigene Wesen des Menschen ist. Die Vorstellung erkennt zwar auch die Einheit Gottes an, die auf der Stufe der sinnlichen Anschauung nur erst dunkel geahnt wurde, aber das Eine ist ihr ein Eines neben den Vielen, ein Eines außerhalb der Vielen, und darum kommt sie trotz aller ihrer Bemühungen über den Polytheismus der Naturreligion doch nicht hinaus und bleibt ihr Monotheismus ein Ideal, das in der Wirklichkeit so gut wie nirgends vorkommt. Die Idee kehrt dadurch zur sinnlichen Anschauung zurück, daß sie das Eine als ein solches in den Vielen, als das geistige Wesen der Vielen auffaßt, aber sie erhebt diese Einsicht aus der Unklarheit und dem unbestimmten Gären des Gefühls zur klar begrifflichen Erkenntnis, indem sie das eigene geistige Selbst zum Selbst der ganzen Wirklichkeit erweitert.

Die sinnliche Anschauung ist polytheistisch, die Vorstellung ist monotheistisch (dualistisch), die Idee hingegen ist monistisch. Als die subjektive Selbstgewißheit des Menschen von Gott, ist der Glaube hier zugleich objektiv geworden, da Gott als das eigene Selbst erkannt ist: die Selbstgewißheit ist nicht bloß eine solche des Selbst, das sich nach Erlösung sehnt, sondern sie ist zugleich eine Gewißheit vom Selbst als dem Wesen, durch welches die Erlösung vermittelt wird. Der Mensch weiß von Gott nur, sofern er von sich weiß, in welchem Gott zur Erscheinung kommt; und er weiß von sich nur, sofern er von Gott weiß, in welchem sich sein eigenes geistiges Wesen gründet. Des Menschen Selbstbewußtsein ist zugleich sein Gottesbewußtsein und umgekehrt; beide sind in ihrem Grunde Eins und existieren nur in dieser ihrer Bezogenheit aufeinander. Darum kann Gott dem Menschen auch so wenig entrissen werden, wie ihm sein Selbst genommen werden kann. Darum empfindet der religiöse Mensch jeden Angriff gegen sein Gottesbewußtsein geradezu wie einen Angriff gegen sein eigenes Selbst, auch dann, wenn er die Identität der beiden selbst noch nicht erkannt hat und sie für ihn noch in das dualistische Verhältnis der Vorstellung eingehüllt bzw. in dem Spiegel der sinn-

lichen Anschauung in polytheistischer Weise auseinandergezerrt ist. Darum entwickelt sich das religiöse Bewußtsein immer nur zugleich mit dem Selbstbewußtsein und erkennt der Mensch von Gott immer nur so viel, wie er jeweils von sich selbst erkannt hat. Darum ist es auch so aussichtslos, ja, gefährlich für die Religion selbst, eine bestimmte Stufe der Religionsentwickelung auch dann noch als allgemeingültige festhalten zu wollen, wenn das Selbstbewußtsein einer Zeit über sie hinausgeschritten ist; und darum ist es um das gute Gewissen einer Religion geschehen, wenn ihr ein Gegner ersteht, der die von ihr eingenommene Stufe des Glaubens als hinter der Entwickelung des Selbstbewußtseins zurückgeblieben durchschaut hat.

Der Glaube in der Form der Idee ist die höchste Form des Glaubens, die einzige, in welcher Begriff und Gegenstand, Denken und Sein einander entsprechen; er ist daher zugleich die Versöhnung zwischen Glauben und Wissen, sofern auch die Wissenschaft nicht über die Einsicht hinausgelangen kann, daß ihr Gegenstand das eigene Selbst ist. Aber die Wissenschaft gelangt zu dieser Einsicht nur in ihrer höchsten Gestalt, der Philosophie, deren Aufgabe eben darin besteht, die Erkenntnis der Wirklichkeit bis zu diesem äußersten Punkte, der Selbst-Erkenntnis, hinaufzuführen.[1] Die übrigen Wissenschaften hingegen bleiben auf einer untergeordneten Stufe dieser Erkenntnis stehen, sie nähern sich nur, jede von ihrem besonderen Standpunkte aus, durch den Nachweis der Weltgesetzlichkeit, d. h. Weltlogik, der Einsicht in die selbstartige (geistige) Natur der Wirklichkeit in verschiedenem Grade, sie bereiten jene Erkenntnis vor, ohne daß sie selbst ein deutliches Bewußtsein des Endziels ihres Wegs besitzen. Insofern kann der Glaube in der Form der Idee, der ideale Glaube, sich rühmen, über die Wissenschaft hinaus zu sein. Insofern ist auch die Gottesweisheit der gewöhnlichen Weltweisheit überlegen und hat sie von dieser nichts zu fürchten. Eine Gottesweisheit jedoch, welche die Stufe der Idee noch nicht erreicht hat und auf die Wissenschaft herabsieht, bzw. sich selbst für Wissenschaft hält, ist in Wahrheit weder Wissenschaft, noch Weisheit, sondern After-

[1] In diesem Sinne hat Novalis die Philosophie tiefsinnig als «Heimweh», als den «Trieb» bestimmt, «überall zu Hause (bei sich selbst) zu sein.»

weisheit und muß es sich gefallen lassen, von der Wissenschaft belächelt zu werden. —

Wenn gesagt wurde, daß der subjektive Gedanke Gottes auf der Stufe der Idee sich völlig mit seinem Gegenstande decke, so darf dies nicht so verstanden werden, als ob nun Gott nichts Anderes als Gedanke sei. Dies ist z. B. die Ansicht Hegels. Nach ihr spiegelt die Idee nicht bloß die Gottheit in adäquater Weise im Bewußtsein wieder, sondern sie ist selbst Gott, und Gott ist folglich gar nichts Anderes als der bloße Prozeß des adäquaten Denkens. Eine solche Auffassung verflüchtigt folgerichtig den gesamten religiösen Glaubensprozeß in einen reinen Denkprozeß und erzeugt jenen frostigen Intellektualismus, der die Hegelsche Religionsphilosophie für religiöse Gemüter so unzulänglich, ja, abstoßend macht.

In Wahrheit ist der intellektuelle Glaube auch in seiner höchsten, idealen Form nur ein subjektiv menschlicher Bewußtseinsinhalt, eine bloße passive Vorstellung der göttlichen Wesenheit und darf mit der Gottheit selbst, worauf er sich bezieht, in keiner Weise verwechselt werden. Die Identität des menschlichen Selbst und Gottes ist also nicht etwa als eine unmittelbare aufzufassen, als ob mein Selbstbewußtsein als solches Gott wäre, sondern mein Selbstbewußtsein ist nur die psychologische Gestalt, in welcher mir die metaphysische Identität meines Selbst und Gottes vermittelt wird. Ich bin mir bewußt, daß mein Selbst Gott ist, oder daß, was mein eigentliches innerstes Wesen ausmacht, kein anderes als Gottes Wesen ist; aber eben deshalb fällt Gottes Sein mit meinem Selbstbewußtsein nicht zusammen, sondern wird in diesem nur repräsentativerweise abgespiegelt. Sofern ich Selbstbewußtsein bin, bin ich nicht Selbst, bin ich also auch nicht Gott; sofern ich hingegen Gott, sofern ich Selbst bin, bin ich nicht Selbstbewußtsein, sondern das dem letzteren zugrunde liegende und in ihm abgespiegelte Wesen. Ich bin mir im religiösen Selbstbewußtsein meiner göttlichen Selbstheit bewußt; aber der Gegenstand meines Selbstbewußtseins bleibt dem letzteren genau so transzendent, wie die äußere Wirklichkeit, als Ding an sich, meinem Weltbewußtsein transzendent bleibt.

Dieser Unterschied zwischen Selbst und Selbstbewußtsein, welchen die Erkenntnistheorie von ihrem Standpunkte aus näher zu begründen hat, ergibt sich hier als ein notwendiges Postulat des religiösen Glaubens. Denn nur wenn die Identität des Selbst und Gottes als eine bloß mittelbare, im Selbstbewußtsein nur abgespiegelte, reflektierte aufgefaßt wird, wird dem Hegelschen Intellektualismus sowohl, wie dem anthropologischen Naturalismus und dem abstrakten Monismus vorgebeugt, von denen wir bereits gesehen haben, daß sie ein religiöses Verhältnis unmöglich machen. Wäre Gott ein bloßer Denkprozeß, dann freilich wäre das religiöse Bewußtsein vom theoretischen Bewußtsein nicht verschieden, könnte die Erlösung nur durch eine adäquate Erkenntnis gewonnen werden und wäre ihre Möglichkeit bedingt durch die zufällige Beschaffenheit des Intellektes. Wäre mein Selbst nichts anderes als mein Selbstbewußtsein oder Ich, so wäre ich selbst Gott, jener Einzige, von welchem Stirner mit Recht behauptet, daß die ganze Welt sein Eigentum ist, weil sie alsdann nichts anderes als mein Geschöpf sein würde, und alle Religion wäre bloße Selbstanbetung. Wäre Gott der abstrakte Gedanke oder das Gefühl meines Selbst nach Abzug alles bestimmten Bewußtseinsinhalts, so hätten der Brahmanismus und Meister Eckehart recht, daß alle konkrete Wirklichkeit eine bloße Scheinexistenz besäße, und auch ich selbst in meiner individuellen Besonderheit wäre nur ein unwirkliches Scheinwesen. Der Monismus, wie er auf der Stufe der Idee hervortritt, ist nur dann wirklich religiös, wenn einerseits zwar anerkannt wird, daß Gott mein eigenes Selbst ist, ich Gott also nicht vor mir und außer mir, sondern in mir, innerhalb der Sphäre meiner eigenen Individualität zu suchen habe, auf der anderen Seite jedoch dies mit Gott identische Selbst von meinem Bewußtsein desselben unterschieden und als das ihm zugrunde liegende Wesen aufgefaßt wird. Das religiöse Verhältnis in seiner Vollkommenheit verlangt, daß Gott zwar substantiell mit mir identisch, aber existentiell von mir verschieden sei. Das ist aber nur dann der Fall, wenn Gott und Ich sich wie Sein und Bewußtsein, wie Gegenstand und Vorstellung, wie Ding an sich und Erscheinung zueinander verhalten. Gott ist also zwar meiner Individualität immanent, gehört der Sphäre

meiner als dieses bestimmten Subjekts an, aber er ist als solcher nicht auch zugleich meinem Bewußtsein immanent, sondern jenes für mein Bewußtsein transzendente Wesen, das ich meine, wenn ich mich in meinem Bewußtsein auf mich selbst beziehe, oder wenn ich mir meines Selbst bewußt bin. Alle Religion ist, wie Feuerbach sagt, ein Verhalten des Menschen zu sich selbst; aber nicht zu der bloßen subjektiven Vorstellung des Selbst, dem Ich, dem sog. empirischen Selbst, sondern zu dem «wahren», «transzendentalen» Selbst, das sich vor und jenseits meines Ich befindet. Das ist der Standpunkt des konkreten Monismus, den wir früher aus der Betrachtung des religiösen Verhältnisses, hier aus dem Wesen des Glaubens abgeleitet haben.

Das gewöhnliche Bewußtsein huldigt in erkenntnistheoretischer Beziehung einem naiven Realismus. Es weiß nicht, daß die Welt unmittelbar nur meine Vorstellung ist, es unterscheidet die Vorstellungen nicht von den durch sie repräsentierten Dingen. Der naive Realismus identifiziert auch das Ich und das Selbst, das Selbstbewußtsein und das Selbstsein; und auch wenn der Mensch diesen Irrtum in bezug auf die Außenwelt sehr wohl durchschaut hat, vermag er es darum doch nicht auch zugleich in bezug auf die Innenwelt und bleibt er hier in der naiven Verwechselung des Bewußtseins und des Seins befangen. Die erkenntnistheoretischen Bestrebungen der Neuzeit haben den naiven Realismus aus allen Schlupfwinkeln der «äußeren» Wirklichkeit hinausgetrieben, sie haben die sinnlich wahrgenommene Natur als «empirische Realität», als das bloße ideelle Sein unseres eigenen Bewußtseinsinhalts nachgewiesen; allein daß auch das Bewußtsein selbst kein Sein im realen Sinne des Wortes, sondern eine für sich unwirkliche Form des Ideellen ist, zu dieser Einsicht hat sich auch heute die weitaus überwiegende Mehrzahl der Erkenntnistheoretiker noch nicht durchgerungen. Der naive Realismus, aus der Anschauung der Natur vertrieben, behauptet sich dafür nur um so hartnäckiger in der Selbstanschauung. Damit ist aber der Mensch in metaphysischer Hinsicht entweder dem abstrakten Monismus mit seiner akosmistischen Verneinung der Welt verfallen, oder aber der anthropologische Naturalismus mit

seiner Vergötterung des eigenen Ich ergibt sich als die metaphysische Konsequenz des erkenntnistheoretischen naiven Realismus.

In der Tat zeigen die gesamten religionsphilosophischen Bemühungen im Morgenlande sowohl wie im Abendlande dieses Schwanken zwischen abstraktem Monismus und anthropologischem Naturalismus, zwischen Weltverneinung und Selbstvergötterung, und zwar aus dem alleinigen Grunde, weil der naive Realismus in bezug auf die Innenwelt noch nicht ebenso als Illusion durchschaut ist, wie in Hinsicht auf das äußere natürliche Dasein. Da ist es denn freilich kein Wunder und im Interesse der Religion nur zu begründet, wenn die Vertreter der letzteren, da sie selbst meist naive Realisten sind, jede monistische Ausdeutung des religiösen Verhältnisses als irreligiös verdammen und sich lieber dem Theismus mit seiner vorstellungsmäßigen Auseinanderreißung von Gott und Mensch in die Arme werfen, als durch eine falsche und einseitige Ausdeutung des Monismus das religiöse Verhältnis zu verfälschen und aufzuheben. Für die Philosophie aber ergibt sich hieraus die dringende Mahnung, in ihrer Bekämpfung des naiven Realismus nicht nachzulassen und nicht zu ermatten, bis derselbe auch den letzten Halt und Boden im eigenen Bewußtsein verloren hat; denn der Fortschritt in metaphysischer und religiöser Beziehung geht Hand in Hand mit dem Fortschritte der erkenntnistheoretischen Einsicht. Daß die erkenntnistheoretischen Bemühungen des letzten Menschenalters zum Teil gerade darauf aus gewesen sind, der Metaphysik ein für allemal den Garaus zu machen und mit der ausdrücklichen Absicht unternommen worden sind, der Religion die Wurzeln abzugraben, das gehört in die Geschichte der Kuriositäten des wissenschaftlichen Betriebes und war auch nur möglich, weil die naiv realistische Verwechselung des Bewußtseins und des Seins ihr scheinbar ein Mittel an die Hand gab, das gesamte Sein in die Grenzen des Bewußtseins hereinzuziehen.

### 2. Die Offenbarung

#### a. Der Offenbarungsakt

Wir haben den Glauben überhaupt als die menschliche Seite der religiösen Funktion begriffen, die, von ihrer göttlichen Seite

aus angesehen, Gnade heißt. Dasjenige Moment der Gnade nun, welches dem intellektuellen Glauben entspricht, ist die Offenbarungsgnade, die wir mit dem gewöhnlichen Ausdruck auch einfach als Offenbarung bezeichnen können.

Wie die Gnade nichts anderes ist als der menschliche Glaube selbst, sofern er von Gott im Menschen gewirkt ist, so ist auch die Offenbarung nur der intellektuelle Glaubensakt des Menschen, wie er sich aus dem Gesichtspunkte seiner göttlichen Bestimmtheit darstellt. Gott erzeugt die Offenbarung, der Mensch überzeugt sich von ihr im Glauben. Der intellektuelle Glaube ist der Bewußtseinsinhalt, die persönliche Ansicht, die der Mensch von Gott besitzt; die Offenbarung ist der Akt der Aneignung und Gewinnung jener Ansicht selbst als göttliche Tätigkeit im Menschen. Nicht durch den Inhalt des Glaubens also wird der Charakter der Offenbarung bestimmt, sondern lediglich durch die Art und Weise seines Zustandekommens. Darum können auch die verschiedenen Offenbarungen zu verschiedenen Zeiten, bei verschiedenen Völkern, Individuen usw. einen ganz verschiedenen Inhalt haben, ohne daß dies gegen ihren Charakter als Offenbarung spricht. Darum kann, was für den einen Offenbarung ist und seine ganze Persönlichkeit in ihrem Grund erschüttert und verwandelt, für einen andern eine tote Wahrheit sein, ja, von ihm wohl gar bestritten werden, weil nur dasjenige Offenbarung ist, was sich als Verwirklichung des religiösen Verhältnisses rein innerhalb der Sphäre des individuellen Geisteslebens abspielt.

Es ist hiernach ein und derselbe Vorgang, wenn ein Mensch sich zum intellektuellen Glauben aufschwingt und wenn er eine Offenbarung empfängt; beides kann nur begrifflich voneinander unterschieden werden, so wie es sachlich einerlei ist, ob ich sage, daß mir eine Wahrheit auf innerliche Weise vermittelt wird, oder daß ich an sie glaube. Von einer Wahrheit, die mich überzeugt, sage ich: sie leuchtet mir ein. Und in der Tat ist dies auch der eigentümliche Charakter der Offenbarung, daß sie aus unbekannten Tiefen meiner Seele in mir auftaucht, gleichsam von innen her, wie ein Lichtstrahl, in mein Bewußtsein fällt, mir die Welt in einer neuen Beleuchtung zeigt und die vorherige Dunkel-

heit meines Innern in lichte Klarheit umwandelt. Folglich kann sie auch nicht unmittelbar ein Erzeugnis meines Ich, ein Resultat bewußt reflektierender Tätigkeit sein, sondern muß sie von anderswoher aus einer Region entstammen, die sich jenseits meines Bewußtseins und vor dem letzteren befindet.

Die Offenbarung muß ganz und gar von meinem eigenen Selbst ausgehen und sich innerhalb des Gebietes meiner Individualität vollziehen, wenn sie meine Offenbarung, Offenbarung für mich, mir innerlich und nicht ein von außen in mich eingedrungenes, mir aufgedrängtes Fremdes sein soll. Nur unter dieser Bedingung vermag ich sie mir wirklich anzueignen, sie zu einem innerlichen Bestandteile meiner selbst zu machen. Und sie muß doch zugleich ganz und gar ein Erzeugnis Gottes sein, wenn sie Offenbarung, Aufschließung des religiösen Verhältnisses, d. h. der Beziehung Gottes zum Menschen, sein soll. Das ist aber nur möglich, wenn mein Selbst Gott ist, also nicht mit meinem Ich unmittelbar identisch, sondern ein hinter dem Ich befindliches Wesen ist, wodurch mein Bewußtsein sowohl seiner Form, wie auch seinem Inhalte nach hervorgebracht wird. —

Aus dieser Darlegung ergibt sich zunächst, daß es Offenbarungen keineswegs bloß auf religiösem Gebiete gibt. Jeder geistige Akt, wodurch mir eine bisher verborgene Wahrheit offen und bar wird, ein mir unbekannter Inhalt mit der Kraft der innerlichen Überzeugung in mein Bewußtsein eintritt, eine vorher verschlossene Sache sich mir aufschließt, ist eine Offenbarung im weiteren Sinne dieses Wortes. So kann uns bekanntlich etwas schon lange bewußt gewesen sein und können wir uns einbilden, es innerlich durchschaut und begriffen zu haben, bis es uns plötzlich eines schönen Tages wie ein Licht aufgeht, wir jetzt erst dem Gegenstande wirklich ins Herz schauen und ihn damit erst wirklich zu unserem geistigen Eigentume machen. Die Psychologie unterscheidet in dieser Beziehung das «Apperzipieren» vom bloßen «Perzipieren» eines Gegenstandes und versteht unter diesem das einfache Hinnehmen einer Vorstellung, unter jenem das innerliche Verarbeiten und Einverleiben einer solchen. Die ganze Geschichte des geistigen Fortschritts vollzieht sich als ein solches beständiges Apperzipieren vorhandener Vorstellungen,

als ein Offenbarwerden innerer Beziehungen, wodurch die bisherige Gedankenwelt sich in einem ganz neuen Lichte darstellt: das vorher bloß Bekannte wird zu einem Erkannten, und die zufälligen Erfahrungstatsachen gliedern sich, mit dem Charakter logischer Notwendigkeit behaftet, organisch in den Zusammenhang des menschlichen Wissens ein. Man denke etwa daran, wie die Bewegung der Erde um die Sonne seit den Tagen der Pythagoreer bekannt war, bis Kopernikus sich dieser Tatsache von neuem bemächtigte und sich ihm in jener Annahme der Zusammenhang und die Eigentümlichkeit der Planetenbewegung «offenbarte». Oder man erinnere sich der bekannten Erzählung, wie Newton zur Entdeckung der Gravitation gelangte. Unzählige Menschen vor ihm hatten den losgelassenen Apfel zur Erde fallen sehen und sich darüber weiter keine Gedanken gemacht. Aber dem Genie von Newton ging bei diesem Anblick der Gedanke eines allgemeinen Gesetzes auf, durch welches auch die Planeten in ihrer Bahn gehalten werden. Und nicht anders ist es im täglichen Leben. Wie viel von dem, was wir zu wissen meinen, ist nicht bloß auf Treue und Glauben hingenommen, erlernt und in rein äußerlicher Weise zu dem übrigen Bestande unserer Erkenntnisse hinzugefügt; in diesem Falle wird kein Mensch von Offenbarung sprechen. Wo sich uns aber vor unserem geistigen Auge das innere Geäder der Beziehungen eines Gegenstandes bloßlegt und wir in einem glücklichen Momente die Logik seines Daseins begreifen, da steht er uns nicht mehr als ein Fremdes gegenüber, sondern schmilzt er wie von selbst in unsere geistige Wesenheit ein, und nun erst ist er uns wirklich offenbar geworden.

Das Eigentümliche des Vorganges besteht auch hier darin, daß wir uns bewußt sind, nicht unsererseits den Gegenstand erschlossen zu haben, sondern daß er sich gleichsam selbst vor uns aufgeschlossen hat und wir nur als passive Zuschauer diesem Vorgange beiwohnten. Das zeigt sich besonders an den schon erwähnten «Einfällen» des wissenschaftlichen und des künstlerischen Genies. Jeder neue noch unausgesprochene Gedanke, jedes eigenartige Erzeugnis der Phantasie tritt plötzlich, ungerufen, oft geradezu unerwartet ins Bewußtsein; und womit sich das bewußte

Denken in diskursiver Aneinanderreihung der einzelnen logischen Vermittelungen vergeblich abmüht, das fällt dem Genius wie von selber zu und setzt ihn selbst über den unbekannten Reichtum seiner geistigen Wesenheit in Erstaunen. Religiös gesinnte Künstler und Forscher haben daher auch niemals Bedenken getragen, ihre Einfälle und Ideen unmittelbar von der Gottheit abzuleiten und sie als Offenbarungen im religiösen Sinne dieses Wortes anzusehen. Und doch sind auch sie bloß ihre eigenen Erzeugnisse, waren sie eben nur in diesem Geiste, auf Grund dieses bestimmten Organismus, dieser Erlebnisse, Beobachtungen usw. möglich und bilden sie einen immanenten Bestandteil ihres geistigen Wesens; so ist auch die religiöse Offenbarung, d. h. die Aufschließung des religiösen Verhältnisses, Gottes Werk und ist doch zugleich der Mensch nicht bloß Empfänger, sondern auch der Produzent derselben. Das ist aber, wie gesagt, nur unter der Bedingung erklärlich, daß sein Selbst der vorbewußte Träger und Produzent seines Selbstbewußtseins und als solcher mit Gott identisch ist. —

Versteht man unter der Natur des Menschen sein Bewußtsein mit Einschluß aller derjenigen materiellen Funktionen, wodurch das Bewußtsein jeweils vermittelt und bedingt ist, und welche die natürliche Schranke des Individuums begründen, so ist nach dem Gesagten alle Offenbarung ihrem Wesen nach übernatürlich. Denn sie tritt als ein ganz Neues, bisher noch nicht Dagewesenes in das Bewußtsein des Menschen ein, und ihre Entstehung kann aus den angegebenen natürlichen Faktoren nicht erklärt werden. Versteht man dagegen unter der Natur die Gesamtheit alles dessen, was zum Wesen eines Menschen als geistig-natürlichen Subjektes gehört, also nicht bloß die materiellen Funktionen, welche die Bedingung des Bewußtseins bilden, sondern auch die zu diesen hinzukommenden geistigen Tätigkeiten, wodurch der Bewußtseinsinhalt produziert, verarbeitet und in neue Formen übergeführt wird, dann ist alle Offenbarung ganz ebenso natürlich. Denn sie entsteht nur auf Grund der gegebenen Natur des Individuums und entwickelt sich streng innerhalb des Rahmens der allgemeinen psychologischen Gesetzmäßigkeit. Der Supranaturalismus, welcher die Übernatürlichkeit der Offenbarung betont, hat demnach ganz recht, nur dasjenige als Offenbarung anzusehen, wozu der Mensch

aus sich selbst, nämlich aus seiner bloßen Natur in dem angegebenen Sinne, durch bewußte Kombination und Reflexion nicht gelangen kann. Allein ebenso recht hat der Rationalismus, welcher in allem nur Natürliches erblickt, daß eine Offenbarung, die nicht durch die Natur des Menschen vermittelt ist, psychologisch angesehen, ein Widersinn ist; denn so übersteigt sie die Fassungskraft des Menschen und kann folglich für ihn auch keine Offenbarung sein. Der Supranaturalismus irrt nur darin, daß er das Übernatürliche als ein Außermenschliches, von draußen in das Individuum Hereingebrachtes auffaßt, der Rationalismus darin, daß er das Natürliche mit dem bloßen Bewußtsein des Menschen und den dies Bewußtsein tragenden und bedingenden materiellen Funktionen identifiziert. In Wahrheit gehören die zu den natürlichen Funktionen hinzukommenden geistigen Funktionen des Menschen genau so gut zur Natur des letzteren, wie sie darum noch kein Außermenschliches sind, weil sie freilich über das Gebiet des Bewußtseins und der dasselbe bedingenden natürlichen Funktionen hinausliegen.

Nur in der Auffassung des dualistischen Theismus erscheint das Übernatürliche zugleich als ein Außermenschliches, weil die übernatürliche göttliche und die natürliche menschliche Funktion in ihr als Funktionen verschiedener Wesen gelten. Der theistische Supranaturalismus mag sich daher drehen, wie er will, um den Begriff einer übernatürlichen Offenbarung mit der Natur des Menschen in Übereinstimmung zu bringen; er kommt doch nicht darüber hinaus, die Offenbarung als ein dem Geiste des Menschen Fremdes, von außen in ihn Eingedrungenes anzusehen, wodurch die Gesetze der menschlichen Psyche zeitweilig verändert und durchbrochen werden. Wenn damit der Offenbarungsakt auf die Stufe einer magischen Wirkung herabgedrückt wird, so hat der Rationalismus ganz recht, das unbegreifliche Faktum einer derartigen übernatürlichen Offenbarung, die nicht durch die natürliche Gesetzmäßigkeit des Menschen vermittelt ist und die sich von dämonischer Besessenheit nicht unterscheidet, in das Reich des Aberglaubens zu verweisen. Da aber hiermit das religiöse Verhältnis aufgehoben ist, so ist das so gut, als ob die Religion, wenigstens sofern sie theistisch ist, überhaupt für illusorisch er-

klärt wird. Denn nach theistischer Ansicht tritt die Offenbarung als etwas Übernatürliches unmittelbar ins Bewußtsein des Menschen ein; das ist aber das Widernatürliche, was der Rationalismus mit Recht nicht zugibt.

Nur wenn das Natürliche und Übernatürliche als die beiden unabtrennbaren, nur begrifflich voneinander zu unterscheidenden Momente eines und desselben Aktes angesehen werden, ist das Problem der Offenbarung als eines sowohl natürlichen, wie übernatürlichen Aktes lösbar; das ist aber nur der Fall auf dem Boden des konkreten Monismus. Nur weil es ein und dasselbe Wesen ist, das Träger sowohl der natürlichen, wie der übernatürlichen Funktionen des Menschen ist, und die natürlichen Funktionen nur die Bedingungen darstellen, vermittelst welcher sich ein Übernatürliches zur Erscheinung bringt, ist eine Offenbarung als übernatürlicher Akt eines natürlichen oder als natürlicher Akt eines übernatürlichen Wesens denkbar. Auf dem dualistischen Boden des Theismus dagegen ist die Offenbarung ein Widerspruch gegen die unverbrüchliche Gesetzlichkeit des Daseins, welche die Wissenschaft zur Voraussetzung hat, und damit ein Hohn auf jede Art einer wissenschaftlichen Welterklärung. Wer eine derartige Offenbarung für möglich hält, der beweist damit nur, daß er keine Ahnung hat von den unumgänglichen methodologischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen einer jeden Wissenschaft; und eine Theologie, die sich in ihren «wissenschaftlichen» Darlegungen auf einen solchen transzendenten Offenbarungsbegriff stützt, verdient nicht, ernst genommen zu werden. —

Dasjenige, woraus die Offenbarung hervorgeht und worin sie eingehen muß, um Offenbarung für ein Individuum sein zu können, ist die geistige Wesenheit des Menschen. Daraus folgt, daß sie dieser geistigen Wesenheit gemäß und mithin ihrer Form nach ebenso vernünftig, wie ihrem Inhalte nach geistig sein muß. Eine unvernünftige Offenbarung, die sich logisch nicht bewahrheiten und mit den Denkgesetzen nicht vereinigen läßt, ist ein Widerspruch in sich selbst, ist gar keine Offenbarung, weil sie als solche in die geistige Wesenheit nicht eingehen und also einem Menschen auch nicht offenbar sein könnte. Zu sagen, wie dies seit den Tagen der Scholastik üblich ist, daß die Offenbarung

nicht unvernünftig oder widervernünftig, sondern vielmehr übervernünftig sei, ist keine Lösung des Problems, sondern leere Wortmacherei, weil das Übervernünftige, wenn es ein solches gäbe, der Vernunft des Menschen genau so sehr ein Fremdes und Jenseitiges bleiben müßte, wie ein schlechthin Unvernünftiges. Alles kommt aber, wie gesagt, bei der Offenbarung darauf an, daß sie dem eigenen Geiste des Menschen offen und bar wird, daß sie in dessen Wesenheit eingeht, daß sie ihm «einleuchtet». Nur dasjenige aber leuchtet dem Geiste ein, was ihm gemäß und der Vernunft des Menschen zugänglich ist, was mithin selbst vernünftig ist.

Tatsächlich ist ja auch die Theologie von jeher bemüht gewesen, den Offenbarungsinhalt der positiven Religionen mit dem Verstande zu durchdringen und ihren logischen Gehalt für das allgemeine Bewußtsein herauszustellen. Es muß demnach auch für sie das wahrhaft Wertvolle des Offenbarungsinhalts doch wohl nicht so sehr das «Übervernünftige», als vielmehr das Vernünftige an jenem Inhalte sein. Die Theologie muß doch wohl selbst der Überzeugung sein, daß die «übervernünftige» Offenbarung dies nur scheinbar, in ihrem Wesen und Kern jedoch vernünftig ist; oder wie könnte sie sonst bestrebt sein, ein Vernünftiges als dieses Wesen nachzuweisen? Erst als in der Scholastik die Bemühungen sämtlich fehlgeschlagen waren, die positive Offenbarung mit dem Verstande zu rechtfertigen, und jeder Fortschritt der Erkenntnis nur um so krasser den tiefinnerlichen Gegensatz zwischen der überlieferten göttlichen Offenbarung und der Vernunft des Menschen ans Licht stellte, veränderte die Theologie ihre Aufgabe ausdrücklich dahin, den übernatürlichen Offenbarungsinhalt als solchen von der sonstigen Erkenntnis auszuscheiden und ihn dadurch der wissenschaftlichen Kritik zu entrücken. Das ist aber vom Standpunkte des dualistischen Theismus aus, der allein eine übernatürliche Offenbarung anerkennt, nur konsequent; denn die Widervernünftigkeit und Unvernünftigkeit des Offenbarungsinhalts muß hier selbst geradezu als Bestätigung dafür dienen, daß das Verhältnis der Offenbarung zum Glauben ein dualistisches Verhältnis ist. Wenn Gott und Mensch verschiedene Wesen sind und folglich auch nur in Kausalbeziehung zueinander stehen können, so kann ja die Offenbarung nur eine solche sein, die nicht un-

mittelbar in das geistige Wesen des Menschen eingeht. Das «Credo quia absurdum est» ist auf diesem Standpunkte die allein konsequente Auffassung des Verhältnisses der Offenbarung zum Glauben. Daß Gedanken, wie die Trinität, die Erbsünde, die Menschwerdung des Logos, die Auferstehung des Fleisches usw., für die Vernunft ein Spott sind, das erscheint hier gerade als Beweis ihres übernatürlichen Ursprungs, der außerhalb des Menschen gesucht werden muß, und damit als Bestätigung des Theismus. Allein die Unmöglichkeit des Menschen, sich bei diesem Gegensatze von Vernunft und Offenbarung zu beruhigen, zeigt, daß im Ansatze der Rechnung selbst ein Fehler stecken muß.

Die religiöse Vernunft oder der Intellekt im Dienste des religiösen Bewußtseins ist kein anderer als die wissenschaftliche Vernunft oder der Intellekt im Dienste des Erkenntnistriebes. Darum ist es notwendig aussichtslos, das religiöse Bewußtsein auf die Dauer bei dem Glauben an eine «übervernünftige» Offenbarung festhalten zu wollen. Ein solcher Glaube ist seiner Natur nach gar kein wahrer lebendiger innerlicher Glaube, überhaupt gar keine religiöse Funktion, sondern ein bloßes äußerliches Aufnehmen und blödes Nachsprechen dem Geiste fremder Dinge, die diesem daher auch niemals einleuchten, ihm niemals zu Momenten eines innerlich sich verwirklichenden religiösen Verhältnisses werden können. Der berechtigte Unwille über die zahlreichen vernunftlosen sog. «übervernünftigen» Dogmen, die zur Seligkeit des Menschen unerläßlich sein sollen, ist es, der von jeher dem dogmatischen Christentume so viele Gegner erweckt und in unserer Zeit den Abfall weiter Kreise von der positiven Religion verursacht hat. Und doch sind es auch im Christentume nicht seine Wundergeschichten und «übervernünftigen» Dogmen, die eine wahrhafte Religiosität begründen, sondern vielmehr seine einfachen Glaubenswahrheiten, die dem frommen Gemüte ohne weiteres einleuchten. Was aber darüber hinausgeht, das eigentliche Dogma selbst, das ist nur ein Gegenstand sog. «gelehrter» Forschung, ein Übungsfeld theologischer Spitzfindigkeit bzw. ein äußeres Mittel, um auf den stumpfen Sinn der Menge einzuwirken, ist aber weit davon entfernt, zur Begründung und Befestigung des religiösen Verhältnisses selbst irgend etwas beizutragen.

Aber die Offenbarung muß nicht bloß ihrer Form nach vernünftig, sie muß, wie schon hervorgehoben wurde, auch ihrem Inhalte nach geistig sein, um wirkliche Offenbarung sein, zum geistigen Besitztume des Menschen werden zu können. Eine sinnliche Offenbarung, mag sie nun in der Gestalt von angeblichen Göttererscheinungen oder von wunderbaren Ereignissen (katholisches Meßopfer, Krankenheilungen usw.) zutage treten, ist als solche nur ein einfaches Faktum, wobei es dem Geiste des Zuschauers überlassen bleibt, ob er sie als Offenbarung anerkennen oder als Aberglaube und Täuschung abweisen will. Auch im ersteren Falle ist es doch nur der hinter und in der sinnlichen Erscheinung verborgene geistige Gehalt, der vom Menschen als Offenbarung hingenommen wird, nicht aber die sinnliche Form als solche. Was an der Offenbarung nicht geistig ist, ist nicht sie selbst, sondern betrifft nur die sinnliche oder vorstellungsmäßige Form ihrer Vermittelung, wie sie durch die zufällige Beschaffenheit der Umstände ihres Zustandekommens, sowie des Offenbarungsempfängers bedingt ist. Nur ihr geistiger Gehalt als solcher entscheidet darüber, ob die vermeintliche Offenbarung nur ein zufälliger Einfall ohne tiefere Bedeutung, eine Halluzination, d. h. eine bloße subjektive Spiegelung im menschlichen Bewußtsein, bedingt durch körperliche Ursachen, ist, oder ob sie dem geistigen Wesen des Menschen selbst enttaucht und damit Aufschließung und Enthüllung eines objektiven Zusammenhanges der Dinge ist. Sofern dies der Fall ist, heißt sie Inspiration, Eingeistigung, als eine Art Hereinscheinen des objektiven Geisteswesens in das subjektive Bewußtsein des Menschen.

Auf niedrigen Stufen der geistigen Entwickelung, für religiös erregte Individuen genügt bekanntlich schon der geringste geistige Gehalt, um einen Vorgang oder eine Erscheinung als Offenbarung anzusprechen. Die Überspanntheit eines Ignatius v. Loyola oder der hysterische Zustand eines durch religiöse Übungen aus den Fugen geratenen Bauernmädchens, die beständig in der Erwartung übernatürlicher Geschehnisse leben, sind nur zu leicht geneigt, in jedem zufälligen Erlebnis, jeder Sinnestäuschung die unmittelbare Erscheinung des Göttlichen zu erblicken. Es ist doch wohl schwerlich die größere Frömmigkeit der Bewohner

einsamer Gebirgsorte, öder Landstriche und bildungsarmer Gegenden, daß gerade sie mit Vorliebe sog. Offenbarungen empfangen und zu Schauplätzen «übernatürlicher» Ereignisse gewürdigt werden. Der eigene Geisteszustand kommt vielmehr hier der Auffassung bestimmter Tatsachen im Sinne von Offenbarungen entgegen und ist bescheiden und naiv genug, die unmittelbare sinnliche Erscheinung selbst als Offenbarung hinzunehmen, ohne weiter nach einem geistigen Inhalte zu fragen. Derartige geistlose Offenbarungen, mögen sie sich nun in Palästina, in Lourdes oder sonstwo in irgend einem weltabgeschiedenen Kloster zutragen, stehen psychologisch auf der gleichen Stufe, wie die Geistererscheinungen des Spiritismus, und können nur in den Augen derjenigen als Offenbarungen in religiösem Sinne gelten, für welche die ganze Religion die Stufe der sinnlichen Anschauung im Grunde noch nicht überschritten hat. Für die höhere Entwickelungsstufe versteht es sich von selbst, daß alle Offenbarung als solche rein geistig und folglich erst die innere geistige Deutung einer Tatsache die eigentliche und wahre Offenbarung, die äußere Veranstaltung hingegen nur G e l e g e n h e i t s - u r s a c h e zur Herbeiführung der innerlichen Offenbarung ist.

Hiernach kann also dem Menschen immer nur soviel offenbart werden, wie seine Vernunft imstande ist, innerlich zu verarbeiten, und ist der Charakter einer Offenbarung bis ins Einzelnste durch die Beschaffenheit seines subjektiven Geistes bestimmt. Nur der Einfalt einer auf den untersten Stufen stehengebliebenen religiösen Weltanschauung genügt das Wunder als solches, um sie von der Existenz einer übernatürlichen Sphäre neben der natürlichen Welt zu überzeugen. Wer dagegen Gott im Geist und in der Wahrheit erkannt hat, der bedarf keiner übernatürlichen Erscheinungen und keiner Wunder, sondern wird in dem Dasein einer natürlichen Wirklichkeit selbst das Wunder aller Wunder erblicken. «Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind» — gewiß, aber der Glaube, der sich auf Wunder stützt, ist auch danach. Nur ein Glaube, der über die Vorstellungsstufe noch nicht hinausgelangt ist, kann im Wunder im gewöhnlichen Sinne eine Offenbarung finden, ja, er bedarf des Wunders geradezu als Beweises für die überempirische Wahrheit seiner Vorstellungen. Denn nur

eine Vorstellung, die sich auf ein vom eigenen Selbst verschiedenes Göttliches bezieht, trägt den Beweis ihrer Wahrheit nicht unmittelbar in sich selbst. Besonders also werden die Wunder dort eine Rolle spielen, wo eine Vorstellungsreligion sich auf sog. historische Tatsachen gründet. Denn diese können nur dadurch zum Fundamente einer religiösen Weltanschauung werden, daß sie durch Wunder in die Sphäre des Übernatürlichen erhoben werden. Im übrigen haben die sinnliche Offenbarung und das Wunder innerhalb der Religion genau dieselbe Bedeutung, wie der Weihnachtsmann und der Storch innerhalb der Kinderstube, d. h. sie dienen wesentlich dem Zwecke, den Sinn der frommen Menschen möglichst lange im Stande der Unschuld, nämlich auf einer tieferen Stufe des Bewußtseins festzuhalten. Eine Religion, die sich ihren Glaubensinhalt durch sinnliche Offenbarungen verbürgen und durch Wunder verherrlichen läßt, beweist damit folglich nur, daß sie ihre Anhänger für große Kinder ansieht. Eine religiöse Anhängerschaft aber, die sich von Wundern imponieren und durch sinnliche Offenbarungen überzeugen läßt, verdient keine andere Behandlung. —

Mit alledem zeigt sich auch hier wieder das eigene Selbst, die wesentliche Geistesbeschaffenheit des Menschen als die Quelle und den Ausgangspunkt der Offenbarung, und die Ansicht darüber, was einer für Offenbarung hält, bildet den Maßstab dafür, wie weit er in der Erkenntnis seiner selbst gelangt ist. Darum ist es auch nicht bloß eine Forderung des Intellektes, sondern zugleich des religiösen Bewußtseins, daß die Wunder und die Göttererscheinungen sich vor dem Tribunale des vernünftigen Geistes zu rechtfertigen haben. Denn nur der Geist hat die Entscheidung darüber, ob etwas Offenbarung ist oder nicht, und nur der Grad ihrer Übereinstimmung mit dem geistigen Selbst des Menschen bestimmt den Grad ihres religiösen Wertes.

Wenn hiermit alle sinnliche auf geistige, alle äußere auf innere Offenbarung zurückgeführt ist, so werden wir auch die äußere Offenbarung Gottes in der Natur und der Geschichte oder in der physischen und moralischen Weltordnung nur insoweit als Offenbarungen im eigentlichen Sinne gelten lassen können, als sie im subjektiven Geiste eines Menschen zu innerlichen Erlebnissen

werden. Demnach ist auch die überlieferte «positive» Offenbarung an sich ein bloßes äußerliches Faktum und wird erst dadurch zur Offenbarung, daß sie in einem Menschen als innerliche Tatsache Leben gewinnt und hiermit die Verwirklichung eines religiösen Verhältnisses herbeiführt. Natur und Geschichte sind an sich auch bloß äußerliche Veranstaltungen, durch welche in einem empfänglichen Geiste die entsprechenden Offenbarungen ausgelöst werden. In derselben Weise kann auch die überlieferte Offenbarung an sich nie etwas anderes sein als Vermittelung einer unmittelbaren persönlichen Offenbarung. Auch die überlieferte Offenbarung war selbst einmal eine unmittelbare innerliche Offenbarung, nämlich für dasjenige Individuum, das sie zuerst empfangen hat. Für mich dagegen, mag sie einen Inhalt haben, welchen sie will, ist und bleibt sie doch ein mir Gegenüberstehendes und Fremdes, solange nicht der zündende Funke von ihr zu mir herübergesprungen ist und sie in mir das gleiche Licht entzündet hat, wie in ihrem ersten Empfänger, solange sie mit andern Worten nicht meine Offenbarung geworden ist. Freilich muß ich die positive Offenbarung zunächst durch äußerliche Überlieferung kennen gelernt haben, um selbst von ihr innerlich erleuchtet zu werden. Aber das ist nur ein bloßes totes Wissen, nicht besser und nicht schlechter als jedes andere überlieferte Wissen auch. Zur Offenbarung jedoch kann sie für mich nur dadurch werden, daß ich sie innerlich in mir nacherzeuge, oder vielmehr daß sie sich von innen heraus in mir neu erzeugt und zum Gegenstande meines Glaubens wird. Solange dieses nicht der Fall ist, gilt von der positiven Offenbarung in der Tat, was Feuerbach ihr zum Vorwurfe macht: «Was ist das für eine Offenbarung, wo ich erst den Apostel Paulus, dann den Petrus, dann den Jakobus, dann den Johannes, dann den Matthäus, dann den Markus, dann den Lukas anhören muß, bis ich endlich an eine Stelle komme, wo meine gottesbedürftige Seele ausrufen kann: Heureka!» Was Paulus, Petrus, Jakobus und die Evangelisten sagen, das mag sehr schön und richtig sein; unmittelbar hat es für mich doch nur den Wert einer Überlieferung, einer Geschichte, eines literarischen Dokumentes, nicht anders, wie etwa die Werke eines Shakespeare oder Goethe, und es kann mir nicht da-

durch selbst zur Offenbarung werden, daß es für jene einmal eine Offenbarung war. Die ganze Praxis der positiven Religionen zielt aber darauf ab, jene Überlieferung mir schon in so jungen Jahren einzuimpfen, daß sie gleichsam zu einem Bestandteile meines inneren Wesens wird, und ich nachher mich in dem irrtümlichen Glauben befinde, als ob sie unmittelbar aus meinem Inneren selbst geflossen, die Fremdoffenbarung Selbstoffenbarung, die Überlieferung Offenbarung sei.

Nur die eigene persönliche Offenbarung, die eins ist mit dem Glauben, ist, als Verwirklichung des religiösen Verhältnisses, eine wahrhaftige Offenbarung und besitzt allein religiösen Wert. Darum ist das religiöse Geistesleben ein so ganz und gar persönliches und innerliches und kann es durch äußerliche Veranstaltungen wohl angeregt, gefördert und gefestigt, aber niemals selbst hervorgebracht werden. Denn in ihm handelt es sich nicht um eine Beziehung des Menschen zu seiner äußeren Umgebung, zur Überlieferung, zur Lehre, sondern einzig zu dem innerlichen Grunde seines Wesens, das als Wesen auch aller übrigen Erscheinungen vorausgesetzt wird. Darum kann der Glaube an bestimmte religiöse Wahrheiten auch nicht äußerlich erzwungen werden, sondern wird er, als ein Geschenk der Gnade, durch die Offenbarung von innen her empfangen. Und darum gibt es so wenig wirkliche Religiosität und so vieles rein äußerliche religiöse Gebaren zumal in solchen Religionen, bei denen die positive Offenbarung im Mittelpunkte ihres Glaubens steht, weil diese vom Einzelnen um so schwerer angeeignet wird und zur Selbstoffenbarung werden kann, je weiter sich das sonstige Bewußtsein einer Zeit von dem in ihr enthaltenen Gedankeninhalt entfernt hat. Da bleibt denn freilich nichts anderes übrig, als sich mit einem bloßen überlieferten toten Wissensstoffe und der Nachahmung konventioneller Kultusformen zu begnügen, da die innere Offenbarung ausbleibt, und anstatt eines wirklichen religiösen Verhältnisses das kümmerliche Surrogat eines äußeren Kirchentums zu pflegen.[1] —

[1] Für die Wertung der persönlichen Religiosität innerhalb des sozialen Lebens genügt ja freilich das letztere, und die offiziellen Vertreter der Religion tun alles, um die Verwechselung von Kirchlichkeit und wahrer Religiosität zu fördern. Das beweist u. a. auch der Eifer, womit sie für den Religionsunterricht innerhalb der Schule eintreten, wo dieser besten Falls doch

Hiernach entsprechen also dem intellektuellen Glauben, als sinnlichem, vorstellungsmäßigem und idealem, die sinnliche, vorstellungsartige und rein geistige Offenbarung. Die sinnliche Offenbarung besteht in Göttererscheinungen und «übernatürlichen» Ereignissen oder Wundern; die vorstellungsartige Offenbarung besteht in der positiven Überlieferung, die aber gleichfalls noch durch Wunder gestützt werden muß, wie denn ja auch der Vorstellungsglaube zwischen Geistigkeit und Sinnlichkeit schillert; die geistige Offenbarung besteht darin, daß der Mensch die Gottheit in seinem eigenen geistigen Wesen findet. Jene beiden ersteren sind Fremdoffenbarungen, sofern sie dem Individuum von außen entgegentreten und ihr religiöser Wert von der Deutung ihrer äußeren Erscheinung abhängt. Nur die geistige Offenbarung ist Selbstoffenbarung. Nur sie erfüllt die Bedingung ganz, daß bei ihr die Offenbarung ganz geistig, ganz vernünftig und ohne irgend welche fremden Bestandteile ist. Darum ist sie im Grunde die einzige wahre Offenbarung, zu welcher sich die übrigen Formen der letzteren nur als Vorstufen und vorbereitende Bedingungen verhalten.

niemals etwas anderes als höchstens ein bloßes totes Wissen um religiöse Dinge begründen kann, sowie vor allem durch den Wert, den sie dabei auf das Auswendiglernen unverstandener Katechismuslehren, Bibelverse, Kirchenlieder usw. legen. Unfrei in ihrer Denk- und Handlungsweise und unfähig, an den wahren Kern der Religion zu rühren, genügt ihnen der bloße äußere Anschein der Religiosität, und überlassen sie es jedem Einzelnen, auf dem von ihnen gewiesenen Umwege sich zum Mittelpunkte der Frömmigkeit hindurchzuarbeiten. Aber die Meisten finden sich in dem Labyrinthe der positiven Offenbarung zeitlebens überhaupt nicht zurecht und können froh sein, wenn es ihnen gelingt, wenigstens den Ausgang aus ihm zu finden und sich aus der Finsternis einer trüben Vergangenheit in die Helligkeit der Gegenwart zurückzuretten, wo sie sich dann ein für allemal als von aller religiösen Anwandlung kuriert betrachten.

## b. Der Offenbarungsträger

«Das historische Christentum ist in jenen Irrtum verfallen, der alle Versuche, eine Religion auszubreiten, verdirbt. Wie es uns heute erscheint und wie es seit Jahrhunderten erscheinen mußte, ist es keine Lehre vom Geiste mehr, sondern nichts als eine Übertreibung des Persönlichen, des Positiven, des Rituellen. Es haftete immer und haftet noch heute mit schädlicher Übertreibung an der Person Jesu. Der Geist kennt keine Personen. Er fordert jeden Menschen auf, sich selbst zum vollen Kreise des Weltalls zu erweitern und duldet keine andere Bevorzugung als die spontane Liebe.» Emerson

Alle wahre religiöse Offenbarung also ist eine rein innerliche, persönliche, und ihr religiöser Wert beruht allein in ihrer Unmittelbarkeit, womit sie mir in meiner eigenen Subjektivität zuteil wird. Insofern kann gesagt werden: die Religion lebe von Persönlichkeiten; denn sie hat ein wirklich lebendiges Dasein eben nur in solchen geistigen Subjekten, die selbst in einem religiösen Verhältnisse stehen. Aber diese Behauptung verliert ihren Sinn, wenn man sie, wie dies heute unter dem Einflusse der individualistischen Modeströmung üblich ist, dahin auslegt, daß der Glaube an religiöse Persönlichkeiten, an sogenannte «Offenbarungsträger», die eigene persönliche Offenbarung ersetzen könne, ja, wohl gar das Wesentliche einer Religion ausmache. Es ist bezeichnend, daß diese Ansicht besonders von denjenigen vertreten zu werden pflegt, für die das Dogma abgetan ist, und welche den Kern einer Religion in deren Geschichte suchen. Denn wenn man, befangen, in der Denkweise des modernen Skeptizismus, den spekulativen Gehalt einer Religion geringschätzt und als nebensächlich beiseite schiebt, dann bleibt einem freilich nichts anderes übrig, als den Begründer der betreffenden Religion selbst als historische Persönlichkeit zum Objekte des religiösen Bewußtseins zu erheben. Wenn man nicht mehr an den idealen Christus als metaphysisches Erlösungsprinzip glauben kann, so muß, wenn man den Zusammenhang mit dem Christentume doch noch aufrecht erhalten will, der

Mensch Jesus an dessen Stelle treten. Dann kann aber die Verehrung Jesu sich nicht mehr auf ihn als Prinzip, sondern nur noch als Person beziehen.

Daß hiermit die Religion zu einem bloßen Personenkultus degradiert und das religiöse Verhältnis im Grunde aufgehoben ist, darüber pflegen sich die Heutigen nur deshalb so leicht hinwegzusetzen, weil der Sinn für den spekulativen Gehalt der Religion den Meisten überhaupt abhanden gekommen und der Glaube an objektive Ideen auch sonst in Wissenschaft und Leben einem gedankenlosen Kultus der Persönlichkeit gewichen ist. Eine Zeit, die sich von Nietzsches Übermenschen, diesem Symbole persönlicher Selbstherrlichkeit, imponieren läßt, in Goethe und Bismarck die große Persönlichkeit anschwärmt, vor dem Begriffe der Individualität in Ehrfurcht erstirbt und sich nicht genug tun kann in Biographien bedeutender Persönlichkeiten, eine solche Zeit des Heroenkultus hat es freilich leicht, auch in der Religion die Persönlichkeit in den Mittelpunkt zu rücken und dem Offenbarungsträger anstatt der Offenbarungsquelle ihre Huldigung darzubringen. Man möchte, als moderner Mensch, um keinen Preis den Anschein erwecken, als ob man nicht auf der Höhe der heutigen Bildung stehe, und schwärmt für die sogenannte «naturwissenschaftliche Weltanschauung», die Darwin an die Stelle von Moses einsetzt. Da aber hiermit die metaphysischen Begriffe des Christentums sich schlechterdings nicht vereinigen lassen, man aber doch auch nicht aufhören möchte, Christ zu sein, so hilft man sich damit, daß man das ganze Christentum in eine rein diesseitige «Jesusreligion» verwandelt, bei welcher das empirisch-psychologische Moment das metaphysische ganz und gar verdrängt hat. Man vergißt dabei nur, erstens, daß die naturwissenschaftliche Weltanschauung und der Darwinismus auf einen krassen Materialismus hinauslaufen, der mit keiner Religion verträglich ist, sodann aber, daß ein rein psychologisch und historisch aufgefaßter Jesus nicht Prinzip einer religiösen Erlösung sein kann und daß die psychologische Persönlichkeit als solche ihre religiöse Bedeutung überhaupt nur aus der Beziehung zu einem über das Persönliche hinausliegenden metaphysischen göttlichen Wesen schöpft. Wenn man nicht mehr imstande ist, sich zu

diesem Wesen selbst in ein innerliches Verhältnis zu setzen, so kommt dies einer Abdankung des religiösen Bewußtseins gleich, da der Glaube an den historischen Jesus, mag man diesen als psychologische Persönlichkeit auch noch so hoch einschätzen, vor dem Glauben an irgend eine andere bedeutende Persönlichkeit, wie Goethe, Bismarck usw., nichts voraus hat. Der Glaube an die persönliche Größe des Menschen Jesus hat gar nichts mit Religion zu tun. Der Mensch Jesus hat für uns nur noch ein historisches, aber gar kein religiöses Interesse. Wenn es anders scheint, so ist daran nur die anererbte und anerzogene überschwengliche Verehrung schuld, welche Christus, als metaphysischem Erlösungsprinzip, seit Jahrhunderten von den Menschen dargebracht ist. Denn diese wirkt unbewußt auch dort noch nach, wo Einer mit dem dogmatischen Christentume gebrochen hat, und ermöglicht es ihm, die religiöse Wertschätzung, die ursprünglich dem Prinzip Christus galt und aus diesem vor allem geflossen ist, auch auf den Menschen Jesus zu übertragen. Man bildet sich dabei ein, rein historisch zu verfahren und darin ganz «modern» zu sein; allein die überkommene Gefühlsnote, die durch den Gedanken an Jesus angeschlagen wird, verhindert es, auch bei dem besten Willen, an die menschliche Persönlichkeit Jesu denselben Maßstab, wie an die übrigen großen historischen Persönlichkeiten, anzulegen. Sie verleiht dem Personenkultus in diesem einen Falle einen erborgten Schimmer von Religiosität, dessen innere Berechtigung aller logischen Begründung spottet. Denn soviel ist durch die protestantische Bibelkritik doch jedenfalls nachgerade festgestellt worden, daß der historische Jesus — nicht derjenige der liberalen Pastoren, daß er nicht einmal derjenige der Evangelien gewesen ist, und daß der Jesus, wie er auf der Kanzel und in populären Darstellungen dem Volke von theologischer Seite vorgeführt zu werden pflegt, eine tendenziös zurechtgestutzte Idealfigur ist, an der vielleicht nichts als nur der Name und einige gleichgültige Details mit der geschichtlichen Wirklichkeit übereinstimmen. Religiös veranlagte, gemütstiefe und warmherzige Naturen, aber unspekulative und einer klaren Begrifflichkeit abholde Köpfe, wie es die Anhänger der modernen «Jesusreligion» zu sein pflegen, vertreten sie in ihrer gefühls-

mäßigen Persönlichkeitsverehrung nur eine Etappe mehr auf dem Wege der Selbstzersetzung des Christentums. Ihr Personenkultus ist wesentlich ästhetischer Art. Ästhetische Gefühle aber, auch wenn sie durch die Anschauung einer religiösen Persönlichkeit ausgelöst werden, sind keine religiösen Gefühle und bergen die Gefahr in sich, durch ihre allzueifrige Pflege die ganze Religion überhaupt ästhetisch zu verflüchtigen.

Es ist für eine Religion immer bedenklich, wenn der Unglaube an den von ihr dargebotenen Offenbarungsinhalt sich zu einem ästhetisch gefärbten bloßen Kultus ihrer großen Offenbarungsträger verflacht. Die Römer und Bastarde des sinkenden Imperiums brachten ihre Opfer der Persönlichkeit ihres Kaisers dar, in dem sie alle Vollkommenheit des Menschlichen vereinigt dachten, weil sie den Glauben an spekulative Ideen verloren hatten. Wenn die Modernen in ihrem aufklärerischen und skeptischen Bildungsdünkel in Christus nur mehr die große historische Persönlichkeit, den «Offenbarungsträger», verehren, so beweisen sie damit nur, daß ihnen selbst gerade dasjenige abgeht, worauf die Bedeutung der großen Persönlichkeit beruht, nämlich die innerliche Offenbarung, so räumen sie ein, daß ihnen die Offenbarung überhaupt, dieses schöpferische Prinzip des religiösen Lebens, zu einem bloß Historischen erstarrt ist. Bekanntlich pflegt die Persönlichkeit in der Geschichte überall nur von denjenigen zum Gegenstande ihrer Verehrung erhoben zu werden, die von einer lebhaften Sehnsucht nach Persönlichkeit erfüllt sind, ohne diese in sich verwirklichen zu können. Die großen Menschen selbst hingegen haben ihre eigene Persönlichkeit stets gering geschätzt und sie lediglich als das zufällige Gefäß der von Gott empfangenen Offenbarung gewertet. Daß in der Gegenwart der Persönlichkeitskultus einen so erstaunlichen Aufschwung erlangen konnte, um sogar das Gebiet der Religion für sich in Anspruch zu nehmen, das zeigt nur wie sehr der moderne Mensch im Getriebe der Zivilisation sich selbst abhanden gekommen ist, das ist nur das deutliche Zeichen einer Zeit, die sich an die Offenbarungsträger hält, weil ihr selbst auf dem Boden der bisherigen religiösen Weltanschauung keine wirklichen Offenbarungen mehr zuteil werden.

Alle Verehrung Jesu beruht, wie gesagt, historisch betrachtet, auf dem spekulativen Ideengehalte, den das fromme Bewußtsein der Gemeinde in dessen Persönlichkeit eingeschmolzen hat. Diesen Ideengehalt herauspräparieren und jene Verehrung doch noch aufrecht erhalten wollen, das heißt, sie von dem Grunde loslösen, worauf sie ruht, verkennen, wie der Wert der Offenbarung sich nach dem Grade richtet, in welchem ihr geistiger Gehalt den Gedanken des göttlichen Selbst zum Ausdruck bringt, das heißt, die Fremdoffenbarung ein für allemal für die endgiltige Form der Offenbarung erklären. Und doch zeigt gerade die christliche Religion sich dadurch den meisten übrigen Religionen überlegen, daß sie entschiedener als diese den Gedanken der Selbstoffenbarung betont hat. Oder worauf beruht im Grunde der Fortschritt dieser Religion, vor allem auch gegenüber dem Judentume, wenn nicht eben in dem von ihr verkündeten Gedanken der wesentlichen Einheit von Gott und Mensch? Nicht Jesus der Mensch, der liebenswürdige Bergprediger und sanftmütige Prophet im Jordantale, nicht der Mann mit dem himmelwärts gewandten Blicke und dem Herzen voll Erbarmen und trostreicher Huld für alle Erdenschwere, auch nicht der «Kämpfer für ein neues religiöses Ideal», der Wiedererwecker des alten Prophetentumes, der für seine Überzeugung in den Tod gegangen ist, nicht dieser hat die Herzen bezwungen und dem Christentume den Sieg über die alte Welt verschafft, sondern Christus, der leidende, am Kreuze gestorbene Gott-Heiland, dies ungeheuere Symbol des sich selbst für die Menschheit opfernden Gottes: er ist von jeher die Stärke des Christentums gewesen, womit es den tiefsten Eindruck auf das menschliche Gemüt hervorgebracht hat. In dem Gedanken, daß Gott selbst leidet, um erhöht zu werden, hat der Mensch sich über sein eigenes zufälliges Leid getröstet; im Bewußtsein der göttlichen Mittlerschaft hat er den Weg gefunden, um über die Weltabhängigkeit hinauszukommen. Daß Gott Mensch werden muß, wenn der Mensch Gott werden soll: der Gottmensch, die Identität des Göttlichen und des menschlichen Selbst — in Jesus zur Anschauung gebracht — das ist das Wesen des Christentums. Daß Gott nicht draußen über den Wolken, sondern im Innern des Menschen selbst zu suchen ist, das ist der Kern der über-

lieferten christlichen Offenbarung. Man bilde sich doch nicht ein, diesen Kern aus seiner sinnlichen und historischen Verhüllung herausgeschält und die Offenbarung richtig gedeutet zu haben, wenn man das Selbst nur im Sinne einer bloßen psychologischen Persönlichkeit ohne alle metaphysische Bedeutung auffaßt! Man glaube doch nicht, etwas religiös Bedeutungsvolles auszusagen, wenn man Jesus nur zu einem großen Menschen macht, der durch sein Verhalten die triviale Wahrheit bezeugt hat, daß Gott des Menschen «Vater» ist!

Aller Fortschritt des religiösen Bewußtseins beruht in der immer inniger sich knüpfenden Verbindung des menschlichen Subjekts und des religiösen Objekts, in der dadurch bedingten immer entschiedeneren Hereinziehung des Objekts in das Subjekt und der Umwandlung aller anschaulichen und historischen Vermittelungen in unmittelbare Selbstoffenbarung. Daß der Kern der christlichen Offenbarung nicht das Metaphysische und Göttliche, sondern das Menschliche und Psychologische sei, das mag wohl eine Zeit behaupten, die auch sonst in dem übertriebenen Kultus der Persönlichkeiten einen Ersatz für die innerliche Dürftigkeit ihrer allgemeinen Weltanschauung sucht, aber einen Fortschritt in religiöser Hinsicht bedeutet der gedankenarme und gefühlsüberschwengliche moderne Jesuskultus nicht; und von Jesus als lebendigem Gnadenspender, als Mittler und erlösendem Heiland sprechen, ihm kultische Verehrung darbringen und gleichzeitig ihn nur als eine bedeutende Persönlichkeit einer fernen Vergangenheit betrachten, dieser Widerspruch ist nur in Köpfen möglich, in welchen die althergebrachte religiöse Ausdrucksweise vollständig zu konventioneller Äußerlichkeit verflacht ist. Da ist es denn freilich kein Wunder, wenn die Bedeutung der Persönlichkeit von den Anhängern des modernen Gefühlschristentums bis zur Absurdität überspannt und der Mangel an spekulativem Gehalt des Glaubens von ihnen durch verzückte Schilderungen des Menschen Jesus und phrasenhafte Schönrednerei verdeckt wird.

Die Religion lebt von den innerlichen Offenbarungen, die der Einzelne unmittelbar selbst durch Gott empfängt. Es bedeutet nicht eine Reinigung des religiösen Bewußtseins von unhaltbaren

mythologischen Zutaten der Vergangenheit, sondern kommt einer Zerstörung seines Kernes gleich, wenn man diese unmittelbare Offenbarung zugunsten des Glaubens an einen fremden Offenbarungsträger beiseite schiebt, ja, sie ihres überempirischen Charakters wegen wohl überhaupt leugnet; denn dadurch wird das religiöse Verhältnis aufgehoben. Kann jemand nicht mehr an Christus als metaphysische Potenz, als Erlösungsprinzip und Gnadenmittler im ursprünglichen dogmatischen Sinne glauben, so steht er damit außerhalb der christlichen Religion, wie hoch er auch über Jesu menschliche Größe immerhin denken möge. Denn an dieser zu zweifeln, das fällt auch Mohammedanern und Juden nicht ein und hat, wie schon hervorgehoben wurde, mit Religion überhaupt nichts zu tun. Ist der Glaube an den dogmatischen Christus bei der Unmöglichkeit, diesen Glauben auf logischem und historischem Wege zu begründen, konsequenterweise heute nur mehr auf Grund eines «unfehlbaren» Machtspruches von autoritativer Seite möglich, so folgt, daß das Christentum für uns nur mehr als katholisches oder aber überhaupt nicht möglich ist. In jedem Falle hat der Protestantismus gar kein Recht, die «Absolutheit» des Christentums zu verfechten, wenn er die ganze Religion auf die Verehrung der menschlichen Persönlichkeit Jesu einschränkt und diesen dadurch auf eine Stufe mit anderen religiösen und ethischen Geistesheroen, einem Laotse, Buddha, Mohammed, Sokrates, Luther usw., herabdrückt. Denn das Historische ist und bleibt das Relative, und eine Religion, die eine historische Persönlichkeit in den Mittelpunkt ihres Kultus stellt, kann nicht verhindern, daß ein anderer eine andere Persönlichkeit mehr nach seinem Geschmacke findet und es vorzieht, statt an Jesus, sich lieber etwa an Laotse oder Buddha anzuschließen. Die Auffassung Jesu als bloßer menschlicher Persönlichkeit entkleidet somit das Christentum jeder logisch zwingenden Bedeutung, stellt es in das subjektive Belieben eines Jeden, es anzunehmen oder nicht, und macht seine Annahme oder Abweisung zu einer Sache des zufälligen persönlichen Geschmackes.[1]

[1] Der Jesuskultus des modernen protestantischen Liberalismus ist hiernach in religiöser Hinsicht genau so viel und so wenig wert, wie etwa der moderne Kultus Goethes. Es ist daher auch nicht bedeutungslos, daß der Goethekultus

Der bloße Glaube an die Persönlichkeit eines Offenbarungsträgers ist solange ohne alle religiöse Bedeutung, als er nicht in mir die gleiche Offenbarung auslöst, die jener selbst unmittelbar von Gott empfangen hat. Daraus folgt, daß kein religiöser Genius, und wäre es der größte, die unmittelbare persönliche Offenbarung ersetzen kann. Vielmehr kann er niemals etwas anderes als höchstens ein bloßer Anreger der persönlichen Offenbarung, kann der Glaube an ihn immer nur ein bloßer Umweg auf dem Suchen nach einer unmittelbaren Offenbarung sein und wird er folglich auch in dem Augenblick entbehrlich, wo der Inhalt seiner Offenbarung sich dem Menschen auf direktem Wege erschließt. So ist es ein widersinniges und notwendig vergebliches Bemühen des liberalen Protestantismus sowohl in seiner spekulativen, wie in seiner vulgären Form, dem Menschen Jesus noch eine zentrale und prinzipielle Stellung innerhalb des religiösen Bewußtseins verschaffen zu wollen. Worauf es für den Einzelnen ankommt, ist, sich in ein direktes innerliches persönliches Verhältnis zu Gott zu setzen. Hierzu vermag jedoch der Mensch Jesus als solcher unmittelbar nichts beizutragen. Nicht einmal in dem Sinne vermag er etwas hierzu beizutragen, daß er durch seine historische Wirksamkeit die Möglichkeit eines solchen Verhältnisses bewiesen habe. Denn abgesehen davon, daß er hierin vor anderen religiösen Naturen nichts voraus hat, kann seine Auffassung des religiösen Verhältnisses im dualistischen Sinne der Gotteskindschaft auch nicht für die ideale angesehen werden; ihm aber, wie es von seiten des spekulativen Protestantismus vielfach geschieht, eine monistische Auffassung

gerade unter den liberalen Theologen so sehr in Blüte steht. Es liegt dem offenbar der geheime Gedanke zugrunde, durch die Verherrlichung der einen Persönlichkeit die andere zugleich mitzuheben. Unter diesen Umständen hat der liberale Protestantismus tatsächlich eigentlich auch keinen Grund mehr, seinen Predigten gerade eine Bibelstelle, anstatt einer Stelle aus Goethes «Faust» oder irgend einem anderen Werke des Dichterfürsten, unterzulegen, und der sonntägliche «Gottesdienst» der Christengemeinde unterscheidet sich nur noch durch seine häufige Wiederholung von den Gedächtnisfeierlichkeiten hervorragender Persönlichkeiten, bei denen ja auch die Taten und «schönen Aussprüche» solcher Persönlichkeiten dazu dienen müssen, erhabene ästhetische, patriotische und verwandte Gefühle auszulösen.

unterzulegen, widerspricht ganz einfach den historischen Tatsachen.[1]

«Ward Christus tausendmal zu Bethlehem geboren,
Und nicht in dir, du bleibst doch ewiglich verloren»,

sagt Angelus Silesius.

Der Glaube an Jesu menschliche Persönlichkeit ist und bleibt ein toter, besten Falles von ästhetischem, aber keinesfalls von religiösem Werte, es sei denn, daß die religiöse Kraft, die Jesus beseelte, sich unmittelbar auch in mir entzündet. Tut sie aber dies, so ist es sachlich ganz gleichgültig, ob sie sich vor Jahrhunderten auch einmal in ihm lebendig erwiesen hat. Im übrigen hat der protestantische Liberalismus seine Ansicht über Jesus selbst so oft gewechselt, hat er durch seine geschichtliche Untersuchung der Religionsurkunden das Bild des «Stifters der christlichen Religion» so ins Unbestimmte verflüchtigt und tragen seine

[1] Die einzige Stelle der Evangelien, die hierfür allenfalls angeführt werden könnte, nämlich Lukas 17, 21: «Das Reich Gottes ist inwendig in euch», ist sicherlich nur eine ungenaue Übersetzung, statt «(mitten) unter euch», und kann schon deshalb für den Monismus Jesu nichts beweisen, weil sie völlig isoliert unter lauter anderen Aussprüchen dasteht, die sämtlich den jüdischen Dualismus voraussetzen. Bousset in seinem «Jesus» (Religionsgeschichtl. Volksbücher Heft 2 u. 3) ist sogar geneigt, zu übersetzen: «Denn seht, das Reich Gottes wird (plötzlich) unter euch sein.» Er betont ausdrücklich, daß das Kommen des Reiches Gottes für Jesus «ganz im Wunderbaren und Zukünftigen» liege und weist es entschieden ab, den modernen Gedanken, als ob es sich um eine bereits gegenwärtige und innerweltliche Größe handle, in die Reichspredigt Jesu hineinzutragen. Damit ist aber zugestanden, daß diese ganze Predigt, die im Mittelpunkte von Jesu Lehre steht und den festen Kern aller seiner Ausführungen bildet, für uns gar keine Bedeutung mehr hat; und wenn Bousset ihr eine solche trotzdem beizulegen bemüht ist, so gelingt ihm dies nur durch eine derartige Trivialisierung der Meinung Jesu und unter Aufwendung eines solchen Schwalls von Phrasen, daß der Unbefangene sich mit Achselzucken abwendet. Überhaupt ist die Boussetsche Darstellung typisch für die ganze Jesuliteratur des modernen protestantischen Liberalismus. Der Verfasser eignet sich fast alle noch so weitgehenden Resultate der neuesten Evangelienkritik an, er macht kein Hehl daraus, daß Jesus eigentlich in keinem Punkte über den ethischen und religiösen Standpunkt seines Volkes hinausgegangen sei, daß sein Denken und Handeln durch und durch historisch bedingt, einzigartig und daher unnachahmlich sei, er leugnet weder die nationale Beschränktheit seiner allgemeinen Weltanschauung, noch die Unzulänglichkeit und Lückenhaftigkeit seiner Ethik — und trotzdem kommt er nicht davon los,

Bemühungen, den «historischen» Jesus für das moderne Bewußtsein zu rekonstruieren, den Stempel der Absichtlichkeit so deutlich zur Schau, daß er sich nicht darüber wundern darf, wenn wir von dieser Art, zur Gewißheit der Erlösung zu gelangen, nichts mehr wissen wollen. Wir weisen es als eine den Tatsachen nicht entsprechende Behauptung ab, wenn von kirchlicher Seite immer wieder ins Land hinausgerufen wird, daß die Gestalt Jesu aus den Forschungen der Wissenschaft und den Anfechtungen seiner Gegner nur immer «überwältigender» hervortrete, da in Wahrheit gerade die Theologie von dem historischen Jesus so gut wie nichts, zum mindesten nichts mehr übrig gelassen hat, was für uns ein religiöses Interesse haben könnte, und es objektiv unzulässig ist, den vorhandenen Mangel an positivem Wissen von Jesus durch erbauliche Deklamationen und salbungsvolle Phrasen zu ersetzen. Wir können nicht warten, bis die Theologen ihre historischen Forschungen zum Abschluß gebracht und sich über die geschichtliche Persönlichkeit des Propheten von Nazareth untereinander geeinigt haben. Uns brennt die Sehnsucht nach Erlösung in der Seele; und wir sollten uns damit zufrieden geben, wie die Theologen an der Herstellung des Bildes ihres «historischen» Jesus arbeiten, das unter den Händen eines jeden Theologieprofessors

hinterher doch immer wieder einen «tiefen» Gegensatz zwischen Jesus und seiner Umgebung und Vergangenheit zu konstruieren, zufällige individuelle oder Gradunterschiede zu absoluten Unterschieden aufzubauschen und die selbstverständliche individuelle und historische «Einzigartigkeit» in eine absolute Einzigartigkeit von ewiger und prinzipieller Bedeutung umzudeuten. Daß es hierbei ohne Widersprüche und Gewaltsamkeiten nicht abgeht und schließlich jedesmal eine schönrednerische Rhetorik aushelfen muß, um die Apotheose Jesu zu ermöglichen, das ist nicht anders zu erwarten. Jedenfalls läßt sich in dieser Weise eine jede historische Persönlichkeit — man denke z. B. an Sokrates, Buddha usw. — verherrlichen, da es hierbei doch nur auf die zufällige persönliche Stimmung und den Tonfall des Verfassers ankommt, und die Frage, was uns denn eigentlich der historische Jesus in religiöser Hinsicht noch bedeuten soll, wird durch eine Darstellung, wie diejenige Boussets, nicht beantwortet, sondern gerade erst recht zur Diskussion gestellt. Fast noch ungünstiger für die moderne Jesusreligion, als wie bei Bousset, sind die Ergebnisse, zu welchen Pfleiderer in seiner «Entstehung des Christentums» (1905) gelangt. Vgl. allen derartigen theologischen Darstellungen gegenüber das Bild, das E. v. Hartmann von Jesus in seinem «Christentum des neuen Testaments» entworfen hat.

sein Aussehen verändert, unsicher im Nebel der geschichtlichen Vermutungen hin- und herschwankt und durch jede neue Tatsache, jede neue wissenschaftliche Theorie seine kaum erlangte Geltung wieder einbüßt? Mag die Theologie fortfahren, die überlieferten Dokumente des Glaubens wieder und wieder mit emsiger Geschäftigkeit zu durchwühlen, mag sie uns die großen Menschen der Geschichte in einem noch so glänzenden Lichte zeigen: eine religiöse Bedeutung können wir diesen Bemühungen nicht zugestehen; darum haben wir von der Theologie, die wesentlich in der Vergangenheit lebt, für die Befriedigung unserer religiösen Erlösungssehnsucht nichts zu hoffen. «Der ewige Menschengeist», sagt Paul de Lagarde in seinem ausgezeichneten, viel zu wenig bekannten Aufsatze: «Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion», «wird von einmal Geschehenem nicht befriedigt. Es ist nicht Religion, sondern Sentimentalität, sich in Gewesenes zu versenken; und das Bewußtsein von dem immanenten Leben ewiger Gewalten in der Zeit schwindet in dem Maße, in welchem die von Jahr zu Jahr schwächer werdende Erinnerung an uralte, sich nicht erneuernde Tatsachen als Religion angepriesen wird. Wir brauchen die Gegenwart Gottes und des Göttlichen, nicht seine Vergangenheit, und darum kann vom Protestantismus und, bei der Unannehmbarkeit der katholischen Meßopferlehre, auch vom Katholizismus, darum kann vom Christentume für uns nicht mehr die Rede sein.» [1]

[1] a. a. O. S. 62

# III

# DAS RELIGIÖSE VERHÄLTNIS ALS GEFÜHL (DER GEMÜTSGLAUBE UND DIE ERLÖSUNGSGNADE)

## 1. Die Entwickelung des religiösen Gefühls

> **«Ein Leben der Rast und der Ruhe, in Gott geführt, ist gut; ein Leben voller Schmerzen, in Geduld gelebt, ist besser; aber Rast zu haben in einem Leben voller Schmerzen, das ist das Allerbeste.»** **Meister Eckehart**

Wir haben den intellektuellen Glauben als das menschliche Korrelat der göttlichen Offenbarung und beide in ihrer funktionellen Identität und bloß begrifflichen Verschiedenheit als das erste Moment des einheitlichen religiösen Aktes kennen gelernt, der, von seiner objektiven Seite her gesehen, Gnade, von seiner subjektiven Seite aus betrachtet, Glaube heißt. In Wirklichkeit bildet jedoch nicht das Vorstellungselement den Ausgangspunkt des religiösen Lebens, sondern dieser liegt vielmehr im *Gefühl*, und zwar, wie wir früher bereits gefunden haben, im *Abhängigkeitsgefühl*, d. h. in derjenigen subjektiven Zuständlichkeit, wie sie im Menschen durch das Bewußtsein seiner Naturbedingtheit hervorgebracht wird.

Genauer ist es der Widerspruch zwischen den Gefühlen der äußerlichen Abhängigkeit von der Natur und der Freiheit der innerlichen geistigen Wesenheit, der den Anstoß zur Entfaltung der religiösen Funktionen liefert, und dieser Widerspruch tritt als *Erlösungssehnsucht* ins Bewußtsein. Nun greift der Freiheitstrieb in der anfangs noch unbestimmten Form der *Ahnung* über die unmittelbare Wirklichkeit hinaus. Unsicher umhertastend, sucht er zunächst in der Sinnenwelt nach einem geeigneten Objekt, das ihm einen Halt darbiete, nach einer Macht, die imstande sei, das ganze geistige Subjekt zu sich empor und damit über die natürliche Wirklichkeit hinauszuheben; und dieses Objekt nennt er Gott. Der Moment, wo er ein solches gefunden zu haben glaubt und sich zu ihm in ein persönliches Verhältnis setzt, ist der Eintritt der Offenbarung. Mit ihr wird das Gefühl der Abhängigkeit

von der Welt zu einem bloß relativen herabgesetzt und durch das Gefühl der absoluten Abhängigkeit von Gott verschlungen. Der Mensch weiß nun, daß es nicht seine Bestimmung ist, ein bloßer Spielball in den Händen einer ihm fremd und fühllos gegenüberstehenden Natur zu sein, sondern daß diese ganze Natur nur dazu da ist, ihm sein Verhältnis zu Gott, sein Wurzeln in einem höheren übernatürlichen Grunde zum Bewußtsein zu bringen. Dies Bewußtsein in seiner unmittelbaren gefühlsmäßigen Form, dies ist jenes absolute Abhängigkeitsgefühl, das Schleiermacher für den Grund des religiösen Daseins erklärt hat. Sicherlich ist erst das absolute Abhängigkeitsgefühl ein wirklich religiöses Gefühl, aber doch nur, sofern es den Index oder das Bewußtseinssymptom eines religiösen Willens darstellt. Denn das bloße gefühlsmäßige Sichversenken in die Gottheit kann ebensogut ästhetischer Art sein. Erst indem es von einem Willen getragen wird, der sich in praktischer Absicht durch das religiöse Objekt bestimmen läßt, gewinnt es religiöse Bedeutung. Der Inhalt eines Willens aber, der über die Natur hinausstrebt, kann nur der Verzicht auf die eigene Natürlichkeit und die Einwilligung in die Ziele sein, die der übernatürliche Wille Gottes anstrebt. Bisher der Natur und den natürlichen Bestrebungen seines unmittelbaren Ich ergeben, wendet sich der Mensch nun mit seinem ganzen Gefühl von der Natur ab und gibt sich dafür der Gottheit hin, in welcher er das Ziel und die Bestimmung seines eigenen wahren Wesens findet.

So ist das absolute Abhängigkeitsgefühl, vom Standpunkte des dasselbe tragenden Willens angesehen, ein Gefühl der Hingebung des Menschen an Gott, und alle besonderen religiösen Gefühle sind nur ebensoviele verschiedene Weisen, wie die Hingebung sich im Bewußtsein eines Menschen spiegelt. Wenn der Mensch sich in den Willen seines Gottes ergibt, auch wo er die Ziele dieses Willens nicht begreift und seine Motive ihm verschlossen sind, wenn er, als Endliches, von tiefster Demut gegenüber dem Unendlichen erfüllt wird, wenn er vor der Macht und Größe seines Gottes in frommer Furcht erschauert, sich in Ehrfurcht vor dessen Heiligkeit beugt, wenn er sehnsuchtsvoll zu ihm als dem Erlöser hinblickt oder in gläubigem Vertrauen auf die göttliche Macht und Weisheit den Wechselfällen des Lebens Trotz bietet: in allen

diesen verschiedenen Gefühlen kommt doch immer nur sein Wille zum Ausdruck, auf seine eigene unmittelbare Selbständigkeit zu verzichten, die Natur zu überwinden, mit Gott in seiner übernatürlichen Wirksamkeit eins zu werden.

Das Abhängigkeitsgefühl des Menschen von der Natur oder das relative Abhängigkeitsgefühl ist, psychologisch angesehen, ein Gefühl der Entzweiung des Menschen mit sich selbst, nämlich des Widerspruches zwischen seinem geistigen Wesen und seiner Naturbedingtheit; hingegen unter religiösem Gesichtspunkte aufgefaßt, ist es ein Gefühl der Entfremdung zwischen Gott und Mensch, ein Gefühl des Zerfallenseins des Menschen mit Gott. So ist es der allgemeine Ausdruck sowohl für das Gefühl der Schuld, die der Mensch durch seinen Abfall von Gott und seinen Rückfall in die Natürlichkeit auf sich geladen hat, wie für das Gefühl der Reue über diesen Fall und der Verzweiflung, aus eigener Kraft die verscherzte Erlösung zurückzugewinnen.

Durch die Hingebung an Gott wird die Entfremdung aufgehoben und das Gefühl des Zerfallenseins mit Gott durch das Gefühl der Versöhnung überwunden. Die Versöhnung ist als solche ein rein menschliches Gefühl; denn nur der Mensch, der mit Gott zerfallen ist, bedarf der Versöhnung, wohingegen Gott mit dem Menschen nicht entzweit ist und nicht entzweit werden kann, da er ja mit diesem wesenseins ist. Nur eine dualistische Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch, wie sie im jüdischen und christlichen Theismus vorliegt, kann Gott zum Subjekte der Versöhnung machen, als ob durch den Ungehorsam und den Abfall der Kreatur von Gott gleichsam ein Riß in das göttliche Wesen selbst hineingekommen, Gott in einen innerlichen Konflikt zwischen seiner Gerechtigkeit und seiner Liebe geraten sei, der als solcher der Versöhnung bedürfe. Man braucht nur die haarsträubende Widersinnigkeit und Verzwicktheit der Konsequenzen zu betrachten, zu welchen diese Auffassung in der christlichen Dogmatik geführt hat, und man wird nicht zweifeln, daß es sich hierbei bloß um eine unberechtigte anthropopathische Übertragung des menschlichen Seelenzustandes auf die Gottheit handelt. Mit der Annahme der wesentlichen Identität von Gott und Mensch fällt jene Ansicht von selbst hinweg, und wir begreifen,

daß die Versöhnung nichts anderes ist, als die menschliche Seite desselben Aktes, der, von seiner göttlichen Seite her betrachtet, Gnade, und zwar Erlösungsgnade heißt. Dadurch nämlich, daß der Mensch sich mit Gott versöhnt oder das Gefühl der Entzweiung und Entfremdung durch die Hingebung an die Gottheit überwindet, wird er auch zugleich vom Übel und der Schuld erlöst. Diese Erlösung aber ist, wie wir früher schon gesehen haben, gar nicht möglich, wenn Gott nicht selbst seine Hand dazu bietet und in Gestalt der Gnade in die menschliche Persönlichkeit eingeht.

Hiernach bleibt es sich wesentlich gleich, ob man die menschliche Gefühlsresonanz dieses Aktes als Versöhnung oder ob man sie als Erlösung bezeichnet. Im Gefühle der Versöhnung und Erlösung ist jedenfalls das Gefühl des Übels sowohl, wie dasjenige der Schuld getilgt. Der Mensch fühlt sich über die Natürlichkeit hinausgehoben und mitten in das Zentrum der Gottheit versetzt; und während er noch eben vorher unter der Last des natürlichen Daseins und dem qualvollen Bewußtsein seiner Schuld zusammenbrechen wollte, erlebt er jetzt auf einmal in der vollen Hingabe an Gott die übernatürliche Kraft seines Wesens.

Nun ist alle Aufhebung eines Unlustgefühles Lust. Folglich werden wir auch das Gefühl der Erlösung und Versöhnung oder der Aufhebung von Übel und Schuld als Lustgefühl in Anspruch nehmen. Pflegt nun jenes fundamentale und wesenhaft mit dem Dasein verknüpfte Unlustgefühl als Unseligkeit bezeichnet zu werden, so werden wir mithin das Lustgefühl der Erlösung und Versöhnung als Seligkeit bestimmen können.

Der mit Gott versöhnte und durch ihn erlöste Mensch ist selig im Bewußtsein seiner Einheit mit Gott; aber freilich ist diese Seligkeit keine positive Lust, die sich über den Nullpunkt der Empfindung erhebt, sondern sie ist eine bloße negative Lust durch Beseitigung des Unlustzustandes, in welchen der Mensch durch seine Abhängigkeit von der Natur versetzt ist. Denn woher sollte ein positiver Überschuß an Lust über den Nullpunkt der Empfindung stammen? Was der Mensch im religiösen Verhältnis erstrebt, ist die Aufhebung der Unlust seiner natürlichen Beschränktheit, die Freiheit seines Geistes von den Banden einer

ihm widerstrebenden, ihm nicht konformen Natürlichkeit. Die Freiheit aber ist ein rein negativer oder vielmehr relativer Begriff, der allen seinen Inhalt erst aus der Beziehung auf den Gegenstand empfängt, wovon die Befreiung angestrebt wird; folglich kann sie auch für sich keinen Inhalt des Gefühls begründen, der über die Beziehung hinausgeht, wie diese im Begriffe der Freiheit ausgedrückt ist. Wohl kann also hiernach die Aufhebung der Schranken vom Subjekte, dem die Freiheit zuteil wird, als Lust im Gegensatze gegen die vorherige Unlust empfunden werden, aber doch nur für so lange, als auf die letztere reflektiert wird und ein Nachklang der früheren Unfreiheit noch im Bewußtsein nachzittert. Die erlangte Freiheit jedoch wird als etwas Selbstverständliches hingenommen und vermag daher auch keine hinzukommende Gefühlsbestimmtheit auszulösen. Demnach kann auch die Seligkeit der Erlösung und Versöhnung niemals mehr als eine bloße relative Seligkeit, nämlich im Hinblick auf die Unseligkeit von Schuld und Übel sein. Sie ist eine Kontrastlust, die, wie alle Kontrastlust, um so stärker ist, je tiefer der Zwiespalt zwischen Gott und Mensch, je qualvoller die Unseligkeit der natürlichen Beschränktheit vorher empfunden wurde. An und für sich dagegen bietet sie dem Menschen keinen positiven Gewinn, sondern nur den Ausgleich des Verlustes, den er durch seinen Abfall von Gott bzw. durch die Einbuße seiner Freiheit infolge der natürlichen Umstände erlitten hat. [1]

So ist das Gefühl der Erlösung und Versöhnung jener an und für sich indifferente Gefühlszustand, von welchem wir behaupten müssen, daß er dem eigentlichen Wesen des menschlichen Geistes adäquat sei. Es ist jener recht eigentlich seinsollende Zustand, der durch die Naturbedingtheit des Menschen nur erschüttert ist, und im Hinblick auf welchen wir die letztere als ein Nichtseinsollendes empfinden. Wer daher von der Erlösung eine positive Seligkeit oder gar eine «ewige» Seligkeit verlangt, der beweist damit nur, daß er das eigentliche Wesen der Erlösung überhaupt noch gar nicht begriffen hat — denn diese kann niemals etwas anderes sein, als die Wiedereinsetzung in den Zustand der Unversehrtheit — der spricht damit nur offen aus, daß ihm die Re-

[1] v. Hartmann «Die Religion des Geistes» S. 101

ligion nur ein bloßes selbstsüchtiges Mittel ist, um dadurch für sich einen positiven Gewinn herauszuschlagen. So aber ist sie nicht der Ausdruck seiner geistigen Wesenheit, die ihr unangemessene und mit ihr in Widerspruch befindliche Naturbedingtheit zu überwinden, sondern vielmehr dieser Natürlichkeit selbst; denn alle positive Lust, wie geistig ihr Inhalt auch immerhin sein mag, ist als solche doch stets körperlich bedingt und hat ihren Sitz und Ursprung in der natürlichen Beschaffenheit des Organismus. Der Geist rein als solcher verhält sich indifferent sowohl gegenüber der Lust wie auch der Unlust. Erst der in die Natur versenkte, aus ihr hervorgegangene und durch sie bedingte Geist empfindet Lust und Unlust. Darum ist es recht eigentlich die Sünde wider den Geist, den letzteren dazu zu mißbrauchen, um durch das religiöse Verhältnis eine positive Glückseligkeit für den Menschen zu erringen; und darum kann keine Religion von sich behaupten, Gott im Geist und in der Wahrheit zu verehren, die hiervon eine positive Seligkeit erwartet. Kein Mensch hat auf Erden ein Recht auf Glück, dies Wort im positiven Sinne genommen; nur dazu ist der Mensch berechtigt, die möglichste Freiheit vom Unglück zu verlangen. Darüber hinauszugehen, ist ganz einfach Unverschämtheit, auch wenn die entsprechende Forderung in religiösem Gewande auftritt.

Nur im Gegensatze zur Qual des Zerfallenseins mit Gott und zur Unseligkeit, wie sie durch die natürliche Beschränktheit hervorgebracht wird, ist, wie gesagt, das Gefühl der Erlösung und Versöhnung Seligkeit; an und für sich hingegen ist es ein indifferenter Gefühlszustand, der nur so lange als Seligkeit empfunden wird, als die Reflexion auf die vorangegangene Unseligkeit andauert. So heißt dies Gefühl in der Sprache des religiösen Bewußtseins Friede, Friede in und mit Gott oder Gottesfriede. Der Gottesfriede ist der wünschenswerteste Zustand, den es für den Menschen auf Erden geben kann. Er steht in dieser Beziehung höher, als selbst die positive Lust, die, wie gesagt, zu eng mit der natürlichen Organisation des Menschen verknüpft ist, um dauernd sein zu können, und schon nach kurzer Zeit immer wieder in die Unlust der Ermüdung zurückschlägt. Der Gottesfriede hingegen ist der Zustand des Geistes, wo dieser in sich

selbst befriedigt ruht, wo die Natur keine Macht mehr über ihn hat und er sich vor ihren Schmerzen und Stürmen geborgen weiß in dem sicheren Hafen seiner wesenhaften Einheit mit der Gottheit. Lächelnd, in milder Gelassenheit, welche aber hier nicht Schwachheit, sondern vielmehr jene ruhige Sicherheit ist, die er sich durch seine Überwindung der Natur erkämpft hat, schaut der Mensch auf die Beunruhigungen seines Herzens, wie auf gesühnte Jugendtorheiten und wesenlose Einbildungen, zurück. Seiner selbst im Gedanken an die Gottheit sicher, genießt er eine stille Zufriedenheit, die durch keine noch so gewaltsamen Ereignisse erschüttert, durch keine noch so traurige äußerliche Lebenslage beeinträchtigt werden kann, weil sie rein aus der Tiefe seines eigenen Selbst entspringt und im innersten Grunde seines Wesens wurzelt. Der Gottesfriede ist jener Zustand «voll innerer Freudigkeit und wahrer Himmelsruhe», wie er uns so herrlich in den Schriften unserer alten deutschen Mystiker, vor allem Ruysbroecks, entgegentritt, den Schopenhauer als die «Meeresstille des Gemüts» bezeichnet hat und worüber er in den schönen Auseinandersetzungen seines Hauptwerks über die Bejahung und Verneinung des Willens sagt: «Es ist nicht der unruhige Lebensdrang, die jubelnde Freude, welche heftiges Leiden zur vorhergegangenen oder nachfolgenden Bedingung hat, wie sie den Wandel des lebenslustigen Menschen ausmachen, sondern es ist ein unerschütterlicher Friede, eine tiefe Ruhe und innige Heiterkeit, ein Zustand, zu dem wir, wenn er uns vor die Augen oder die Einbildungskraft gebracht wird, nicht ohne die größte Sehnsucht blicken können, indem wir ihn sogleich als das allein Rechte, alles andere unendlich Überwiegende anerkennen, zu welchem unser besserer Geist uns das große sapere aude zuruft.»[1] Der Gottesfriede ist der Friede zwischen dem eigenen unmittelbaren Ich und dem Selbst: er ist die Zufriedenheit des Selbst mit dem Ich, er ist jener Zustand der Selbstzufriedenheit, der so oft mit Recht für das höchste erreichbare Glück des Menschen erklärt ist, der aber ein wahrhaft moralisches Gefühl eben nur in der religiösen Beleuchtung, d. h. als Gottesfriede, ist.

[1] Schopenhauer «Die Welt als Wille und Vorstellung» 6. Aufl., herausgegeben von Frauenstädt. I. S. 461

Hiernach ist also der Gottesfriede nur ein anderer Ausdruck für dasjenige, was wir früher als Gefühl der Freiheit bestimmt und als identisch mit dem Gefühle der absoluten Abhängigkeit erkannt haben, oder vielmehr der Gottesfriede ist nur die höchste Steigerung des Abhängigkeitsgefühles, das erst auf diesem Gipfel wirklich als Freiheitsgefühl hervortritt. Der Mensch fühlt sich frei vom Übel, daß er im Lichte des Gottesglaubens nicht mehr als eine Aufhebung und Beschränkung seiner geistigen Wesenheit, sondern gerade als das Mittel begreift, um sich über die Naturbedingtheit zu seinem wahren Selbst zu erheben; er fühlt sich aber auch zugleich frei von der Schuld, vom Schmerze der Entfremdung gegenüber Gott, indem er seine wesenhafte Einheit mit Gott nicht bloß mit seinem Verstande erkennt, sondern auch mit seinem Willen verwirklicht, sie nicht mehr bloß als eine ontologische, sondern zugleich als eine teleologische weiß und dieser Erkenntnis gemäß sein Handeln einrichtet. Der Gottesfriede ist also nichts weniger als ein Zustand der bloßen Resignation, wie Schopenhauer meint, der gänzlichen Verneinung des Willens überhaupt, sondern nur desjenigen Willens, der nicht der Wille seines eigentlichen Selbst und insofern ein dem Menschen fremder ist; in Wirklichkeit jedoch ist das Gefühl des Friedens die Bewußtseinsresonanz der höchsten Aktivität des Willens, wie diese erst dadurch zustande kommt, daß der Mensch auf seinen unmittelbaren natürlichen Willen verzichtet und sich mit dem Willen seines übernatürlichen Grundes erfüllt. Der Mensch fühlt sich zwar dem göttlichen Willen unterworfen, aber da dieser doch nur sein eigener Wille, der Wille seines besseren wahren Selbst ist, darum weiß er sich nicht heteronom, sondern autonom, aus seinem eigenen Selbst heraus bestimmt, darum weiß er sich zugleich auch unabhängig, nämlich von der natürlichen Wirklichkeit, und verwandelt sich für ihn das Abhängigkeitsgefühl in ein ebenso lebhaftes Gefühl der Freiheit.

So ist nur auf monistischem Boden die psychologische Tatsache ohne Widerspruch erklärlich, daß das Abhängigkeitsgefühl in der Religion zugleich ein Gefühl der Freiheit ist. In den dualistischen Religionen hingegen ist dieses Gefühl ein trügerisches und die Freiheit nur eine scheinbare, weil die Unterordnung des

menschlichen unter den göttlichen Willen auf diesem Standpunkte eine Übernahme und Befolgung fremder Gebote ist, die dem Menschen bloß von außen auferlegt sind. Die Freiheit, welche die dualistischen Religionen allenfalls zu bieten haben, kann nie mehr sein, als die Freiheit des Knechtes, der tut, was ihm geboten ist, ohne weiter nach dem Inhalte des Gebotenen zu fragen, weil dieser nicht ihn, sondern den Gebieter angeht. Die Freiheit auf monistischem Boden hingegen ist die Freiheit des Herrn, der handelt aus seinem eigenen Wesen heraus, jene «herrliche Freiheit der Kinder Gottes», welche darauf beruht, daß in diesem Falle die Menschen die Wurzeln ihres eigenen Selbst in Gott erblicken und demnach, indem sie sich aus göttlichem Gesichtspunkte heraus entscheiden, zugleich doch nur den eigenen Willen zur Geltung bringen.

## 2. Die Subjektivität des religiösen Gefühls; Kritik der Mystik

Man hat nun dieses Freiheitsgefühl, wie es aus der Verwirklichung des religiösen Verhältnisses entspringt, als «Gottesgefühl» in dem Sinne angesehen, als ob Gott selbst in ihm empfunden würde, und man hat demgemäß den Gottesfrieden gleichsam als den Mitgenuß der göttlichen Gefühlswelt beschrieben, die sich darin unmittelbar für das menschliche Bewußtsein aufschließt. Die Lutherische Theologie hat in diesem Sinne von einer «unio mystica», einer mystischen Vereinigung des Menschen mit Gott gesprochen, die in jenem Gefühle genossen würde. Aber auch der Verlegung der Religion in das «schlechthinige Abhängigkeitsgefühl» von seiten Schleiermachers, worin das religiöse Verhältnis unmittelbar realisiert und restlos enthalten sein soll, liegt jene Ansicht einer direkten Vereinigung mit der göttlichen Wirklichkeit nach der Seite des Gefühls zugrunde. Alle religiöse Mystik aller Zeiten und Völker stimmt darin überein, daß sie auf den Mitgenuß der göttlichen Seligkeit abzielt. Dies Ziel aber sucht sie durch Versenkung in den Kern des eigenen Wesens, durch eine Art von «intellektueller Anschauung» zu erreichen, worin menschliches Bewußtsein und göttliches Sein zusammenfallen; und mystisch heißt eben dies Bestreben, durch Erlangung

des Gefühlszustandes der absoluten Freiheit und des Gottesfriedens mit Gott auf unmittelbare Weise eins zu werden.

Es kann nach unseren Auseinandersetzungen kein Zweifel sein, daß wir in der erwähnten Auffassung nur eine abstrakt-monistische Übertreibung und Verzerrung eines wahren Gedankens vor uns haben. Ist der Gottesfriede oder das religiöse Freiheitsgefühl nur ein anderer Ausdruck für das Gefühl der Versöhnung und Erlösung und kann nur der Mensch Subjekt der Versöhnung sein, dann hat es ja offenbar keinen Sinn, die Seligkeit, wie sie aus der Versöhnung herstammt, als göttliche Seligkeit, als Mitgenuß eines göttlichen Gefühlszustandes anzusehen. Nur der Mensch versöhnt sich mit Gott und genießt diese Versöhnung im Gefühl der Freiheit; Gott hingegen erlöst den Menschen von Übel und Schuld, ohne daß abzusehen ist, inwiefern hierbei sein eigener Gefühlszustand, falls ein solcher überhaupt vorhanden ist, in das menschliche Bewußtsein hinein- und hinüberfließen sollte.

Gefühle sind ein rein passiver Zustand des Bewußtseins, das bloße subjektive Symptom oder der Anzeiger von Vorgängen, die zwar innerhalb der betreffenden Seele, aber jenseits des Bewußtseins vor sich gehen. Daraus folgt, daß auch die Gefühle, die durch das religiöse Verhältnis ausgelöst werden, nur den passiven bewußtseinsmäßigen Widerschein derjenigen Akte darstellen, in welchen sich dieses Verhältnis verwirklicht. Nun ist die Erlösung Gottes Werk. Also können auch die entsprechenden Gefühle nur die subjektiv- menschliche Seite derselben unteilbaren Funktion sein, wodurch Gott den Menschen über die Weltabhängigkeit emporhebt, und der innere Zusammenhang sowie die fortschreitende Entwickelung der religiösen Gefühle vom ersten Umschlage des unmittelbaren Abhängigkeitsgefühls von der Natur in ein absolutes Abhängigkeitsgefühl von Gott mit seinen verschiedenen Schwankungen und Besonderheiten bis zur Erhebung desselben auf seinen Gipfel im Gefühl der Freiheit und des Friedens spiegelt nur diejenigen Stationen wieder, die im objektiven Erlösungsprozesse durchlaufen werden.

Alle Erlösung vollzieht sich, wie gesagt, in der Weise, daß Gott selbst mit seinen Funktionen in das menschliche Subjekt eingeht und es dadurch gleichsam von innen heraus von den weltlichen

Schranken loslöst. Aber nicht mit seinem Gefühle geht Gott in das menschliche Subjekt ein, weil das Gefühl auch für Gott nur ein passiver Zustand seines eventuellen Bewußtseins sein und folglich auch nie aus ihm heraustreten und zum Bewußtseinsinhalt eines von ihm verschiedenen Subjektes werden könnte. Ebensowenig aber kann auch der Mensch sich dadurch gleichsam in das Herz der Gottheit hineinversetzen, daß er deren Gefühl in seinem eigenen Bewußtsein mitgenießt, weil er dazu erst die Schranken seines eigenen Bewußtseins niedergerissen haben und aufgehört haben müßte, als dieses bestimmte individuelle Subjekt zu existieren. Es ist der Grundwiderspruch aller Mystik, zu meinen, der Mensch könne in der Gottheit aufgehen und verschwinden und diesen Untergang und neuen Aufgang trotzdem zugleich gefühlsmäßig genießen.[1] Vielmehr bleibt der Mensch, solange er fühlt, in die Grenzen seines eigenen Bewußtseins eingeschlossen. Ist doch das Gefühl recht eigentlich der Grund und die Urform alles Bewußt-

[1] Vgl. Ruysbroeck a. a. O. S. 166: «Die Einigung mit Gott, die der geistliche Mensch fühlt, sobald der Herr die Einigung dem Geiste grundlos offenbart, die ist maßlos tief, maßlos hart, maßlos lang, maßlos breit. In dieser Einigung wird der Geist gewahr, daß er sich selbst durch die Minne entsunken ist in die Tiefe und entstiegen in die Höhe und entgangen in die Länge; und er fühlt sich verirrt in die Weite und fühlt sich wohnend in einer unbekannten Bekanntheit. Und er fühlt sich zerflossen durch das ihm anhaftende Gefühl der Einigung in der Einheit und durch völliges Ersterben in der Lebendigkeit Gottes. Und da fühlt er sich als ein Leben mit Gott.» — S. 198: «Während wir diese Vereinigung fühlen, da sind wir ein Wesen, ein Leben und eine Seligkeit mit Gott». Vgl. auch S. 216, wo das Fühlen Gottes, von seiten des Menschen gesehen, als göttliches Gefühl charakterisiert, vom Menschen gefordert wird, sich selbst in ein unbewegliches, seliges Fühlen zu entsinken, und dieses Fühlen als «unsere überwesentliche Seligkeit im Genießen (Schmecken) Gottes» bezeichnet wird. Freilich täuscht sich auch Ruysbroeck darüber nicht, daß bei einem völligen Einswerden des Menschen mit Gott der erstere aufhören müßte, als einzelner zu existieren, und sucht er aus diesem Grunde doch noch einen Unterschied zwischen beiden aufrecht zu erhalten; und selbst der radikalste aller Mystiker, Meister Eckehart, läßt die Seele, das «Fünklein», nicht ganz in Gott verlöschen, sondern bemüht sich, ihr einen letzten Rest von selbständigem Dasein zu bewahren (vgl. Böhringer «Die deutschen Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts» (1855) S. 540 f.). Indessen ist es bei der Grundanschauung einer unmittelbaren Identität von Gott und Mensch selbstverständlich nicht möglich, eine solche Ansicht aufrecht zu erhalten.

seins überhaupt, woraus aller sonstige Bewußtseinsinhalt letzten Endes aufgebaut ist, dasjenige Moment unseres Seelenlebens, worauf die Subjektivität, die ideelle Bezogenheit alles Bewußtseinsinhalts auf ein individuelles Subjekt beruht. Es gibt daher auch kein unbewußtes Gefühl im strengen Sinne, weil das Sein des Gefühles gar kein anderes als eben das Bewußt-Sein selbst ist.[1]

Hiernach kann sich auch der Prozeß der religiösen Gefühle nur im eigenen Bewußtsein eines Menschen abspielen und kann auch das höchste religiöse Gefühl, das Gefühl der Freiheit oder des Gottesfriedens, nur ein rein subjektiver Inhalt des menschlichen Bewußtseins, nicht aber eine unmittelbare Empfindung der göttlichen Wirklichkeit selbst oder göttliche Empfindung sein. Ist die Erlösung innerhalb des menschlichen Bewußtseins nichts anderes als die Ausgleichung und Versöhnung des inneren Widerspruches zwischen dem Gefühle der Abhängigkeit von der Natur und der Freiheit der geistigen Wesenheit des Menschen, so kann ja selbstverständlich auch der Gottesfriede, in dem diese beiden Gefühle zur Versöhnung kommen, nur innerhalb des menschlichen Bewußtseins fallen und Bewußtseinsinhalt, ideelles Sein, aber nicht zugleich der Mitgenuß eines objektiven göttlichen Gefühles sein. Wohl also erreichen wir beim Abstieg in die Tiefen unseres Bewußtseins im Gefühl den letzten und tiefsten Grund desselben, dasjenige Element des seelischen Daseins, in welchem der Inhalt des Bewußtseins sich mit dem Sein des letzteren unmittelbar deckt; aber nur die Oberflächlichkeit kann dies Zusammenfallen des Bewußtseinsinhalts mit der Bewußtseinsform, dem Bewußt-Sein als solchen, mit der Identität des Bewußtseins und des Seins überhaupt, des ideellen und des realen Seins verwechseln. Wie wir oben gesehen haben, daß der intellektuelle Glaube in seiner idealen Form nur ein subjektiv menschlicher Bewußtseinsinhalt, eine bloße passive Vorstellung der göttlichen Wesenheit, aber nicht mit dieser selbst unmittelbar identisch ist, genau so ist auch der Glaube in seiner gefühlsmäßigen Beschaffenheit nicht ein unmittelbares Erfassen und Genießen der göttlichen Wesenheit als solcher, sondern lediglich die passive Art und

[1] Vgl. mein Werk «Das Ich als Grundproblem der Metaphysik» (1897) S. 207ff.

Weise, wie der göttliche Erlösungsakt sich innerhalb des menschlichen Bewußtseins spiegelt. Wie wir dort aus dem erwähnten Grunde den Intellektualismus Hegels verwerfen mußten, der die gesamte Religion in die bloße Lebendigkeit des Denkens verflüchtigt, so müssen wir folglich hier auch die Ansicht Schleiermachers von der Hand weisen, welche darauf abzielt, das Gefühl für die alleinige Wirklichkeit des religiösen Lebens auszugeben. In beiden Fällen wird der menschliche Gipfelpunkt der Religion als eine unmittelbare Erfassung der Gottheit selbst, als eine Art intellektueller Anschauung mißdeutet, die bei Hegel in der Form der Vorstellung, bei Schleiermacher in derjenigen des Gefühles auftritt. Eine solche Annahme ist aber nicht bloß, wie wir gesehen haben, psychologisch nicht gerechtfertigt, sondern sie führt notwendig auch zu Konsequenzen, welche den Kern des religiösen Daseins selbst bedrohen. —

Daß es eine intellektuelle Anschauung in dem genannten Sinne als ein unmittelbares Zusammenfallen des göttlichen Seins und des menschlichen Bewußtseins gibt, das ist die Grundvoraussetzung der Mystik. Hätte die Mystik hiermit recht, so müßte es in der Tat möglich sein, durch Abstraktion von allem sonstigen Bewußtseinsinhalt und Versenkung in das unmittelbare Gefühl in die Gottheit gleichsam unterzutauchen und das Sein der letzteren selbst zu «schmecken», wie es das Endziel aller mystischen Bestrebungen bildet. Das ist aber eben jener Standpunkt des abstrakten Monismus, auf dessen religiöse Unzulänglichkeit wir bereits wiederholentlich hingewiesen und die wir darin gefunden haben, daß der abstrakte Monismus das religiöse Subjekt zugunsten des religiösen Objekts beseitigt und damit das religiöse Verhältnis aufhebt. Wenn der dualistische Theismus diesen Standpunkt mit einer Entschiedenheit bekämpft, wie keinen anderen, selbst den Atheismus nicht ausgenommen, so hat er darin völlig recht; denn der abstrakte Monismus schränkt in der Meinung, religiös zu sein, die menschliche Betätigung der religiösen Funktion auf das bloße unmittelbare Gefühl der Gottheit ein und macht damit den Egoismus, anstatt, wie dies das eigentliche Ziel der Religion ist, ihn durch sich selbst zu überwinden, zum Ausschlag gebenden Faktor aller religiösen Betätigung. Denn

was kann egoistischer sein, als die ganze Welt in tatlosem Quietismus zu negieren und sich ganz und gar auf das eigene Selbst zurückzuziehen, um in diesem den Mitgenuß der göttlichen Seligkeit zu erlangen? Gerade, daß der abstrakte Monismus religiös zu sein, sich einbildet und die religiösen Funktionen doch im Grunde nur dazu verwendet, sich den höchsten Selbstgenuß, den Genuß der Gottheit, zu verschaffen, gerade das macht ihn zu einem in religiöser Hinsicht so bedenklichen Standpunkt. Denn die äußerliche Demut und Selbstbescheidung und der Verzicht auf objektive Erkenntnis ist hier meist nur die Kehrseite des verstiegensten Hochmuts und der radikalsten Selbstsucht. Der Glaube, sich unmittelbar in das Herz der Gottheit hinversetzen und aus diesem Urquell aller Dinge schlürfen zu können, der Gedanke, vor allen übrigen Menschen begnadet und der Vereinigung mit Gott gewürdigt zu sein, raubt dem Menschen die Besonnenheit, steigert das Gefühl seiner eigenen Bedeutung ins Maßlose und treibt ihn dazu fort, sich selbst mit der Gottheit zu verwechseln. So gehen aus einer falschen Auffassung der Wesensidentität mit Gott jene «verkehrten müssigen Menschen» hervor, vor welchen Ruysbroeck warnt, jene Menschen, welche «vermittelst simpler Vereinfachung», d. h. durch bloße Abstraktion von allem konkreten Bewußtseinsinhalt, in die «Nacktheit ihres Wesens» eingekehrt sind und infolgedessen wähnen, das ewige Leben sei nichts anderes, als ein bestehender seliger Zustand ohne irgendwelche Unterschiede: «Sehet, diese Menschen sind in der untätigen blinden Einfachheit ihres eigenen Wesens verirrt und suchen das Seligsein in der bloßen Natur. In dem höchsten Teile ihrer Seele, wo sie sich eingekehrt halten, fühlen sie nur die, in Gottes Wesen bedingte, Einfachheit ihres eigenen Wesens. Und die simple Einfachheit, die sie besitzen, halten sie für Gott, weil sie darin natürliche Ruhe finden. Sie bemühen sich demgemäß, zu leben, ohne auf das Gewissen zu achten, ob sie gleich Böses tun. Sie wollen lehren und von niemand Lehre annehmen, tadeln und von niemand getadelt sein, befehlen und niemand gehorchen. Sie wollen andere drücken, aber von niemandem gedrückt sein, wollen reden, was sie Lust haben, aber keine Widerrede dulden; sie kennen nur den eigenen Willen und

sind niemandem untertan: und das halten sie für geistliche Freiheit. Sie üben Freiheit des Fleisches, denn sie gewähren dem Leibe, was ihm gelüstet; und das halten sie für Freiheit der Natur. Sie haben sich geeint in einer blinden dunklen Ledigkeit ihres eigenen Wesens und meinen, daselbst mit Gott eins zu sein, und halten das für ewige Seligkeit. Und darum sind sie von der Wahrheit und jeder Tugend in eine verkehrte Unähnlichkeit abgekommen, weil sie dahin die höchste Heiligkeit verlegen, daß der Mensch in jeder Hinsicht seiner Natur folge und ohne Zwang sei, auf daß er mit geneigtem Geiste in Ledigkeit wohnen könne und daß er hinsichtlich der Lust des Fleisches bei jeder Bewegung nach außen kehren dürfe, um dem Fleisch genug zu tun und, schnell des Bildes gleichgültig geworden, ungehindert in die nackte Ledigkeit des Geistes wieder einkehren zu können. Solche Leute sollt ihr fliehen als die Todfeinde eurer Seelen, wie heilig sie auch erscheinen mögen in ihrem Gebaren, in ihren Werken, in ihrem Tun oder Lassen. Denn sie sind der Boden des Teufels und sind die gefährlichsten, die jetzt leben unter schlichten, ungelehrten und gutwilligen Menschen.»[1]

In der Tat zeigt die Geschichte der Mystik, wie leicht die abstrakt-monistische Denkweise geneigt ist, aus der völligen Entwertung der eigenen Persönlichkeit in den Größenwahn der Selbstvergottung und damit in Pharisäertum und Libertinage umzuschlagen. Es wird immer eine bemerkenswerte Tatsache bleiben, daß die höchste Blüte der Mystik im Abendlande, wie sie durch den großen Meister Eckehart eingeleitet wurde, nicht bloß die Reformation mit ihrer berechtigten Forderung einer autonomen Sittlichkeit vorbereitet hat, sondern daß ihre Anhänger, die sich «Brüder und Schwestern des freien Geistes», «Adamiten und Luciferianer» nannten, auch die ersten Anarchisten gewesen sind.[2] Die gleiche Erscheinung eines Schillerns zwischen Selbstverleugnung und Selbstvergottung zeigt ferner der Brahmanismus sowie die Mystik des Sufismus; man denke an Dschelal-ed-din Rumi und Hafis! Aber auch Friedrich Schlegels und Stirners Evan-

[1] Ruysbroeck a. a. O. 206 ff. Vgl. auch 138 bis 149; ferner Böhringer a. a. O. 576—588. Ebd. 240—245, 414 ff. [2] Vgl. Zenker «Der Anarchismus. Krit. Geschichte der anarchistischen Theorie» (1895)

gelium des selbstherrlichen Egoismus und Nietzsches Übermenschentum sind auf dem Boden der abstrakt-monistischen Weltanschauung eines Fichte und Schopenhauer erwachsen.[1]

So leicht verwischen sich bei der instinktiven naiv-realistischen Geistesveranlagung der Menschen die Grenzen zwischen dem empirischen Selbstbewußtsein oder Ich und dem von uns sogenannten «wahren Selbst» des Menschen, dessen Identität mit Gott wir als den tiefsten Sinn des religiösen Verhältnisses erkannt haben! Denn freilich, wenn das Ich Gott ist und das Bewußtsein als solches in seiner rein gefühlsmäßigen Bestimmtheit bzw. die bloße abstrakte Bewußtseinsform als das Sein der Gottheit aufgefaßt wird, dann ist der Umschlag des Monismus in den radikalen Egoismus und Subjektivismus und der Größenwahnsinn unvermeidlich. Es ist nun einmal das Schicksal aller tiefen Gedanken und mehr als alltäglichen Wahrheiten, daß sie dem gewöhnlichen Verstande paradox erscheinen und die Tendenz haben, in ihr Gegenteil umzuschlagen; vom Erhabenen zum Lächerlichen ist auch auf dem Gebiete der Religion und Weltanschauung oft nur ein Schritt. Dieser Gefahr aber ist in dem vorliegenden Falle nicht dadurch vorzubeugen, der Verwechselung des empirischen Ich mit dem metaphysischen Wesensgrunde nicht dadurch zu entgehen, daß man, wie dies der Theismus tut, den Monismus überhaupt bekämpft, sondern nur dadurch, daß die bloß ideelle, sekundäre, erscheinungsmäßige Natur des Bewußt-Seins und Selbstbewußt-Seins anerkannt und damit der abstrakte Monismus mit seiner Annahme einer unmittelbaren Identität von Gott und Mensch in die konkret-monistische Auffassung einer bloß mittelbaren Identität der beiden umgedacht wird. Alle Polemik von theologischer und religiöser Seite gegen den Pantheismus, soweit dieselbe berechtigt und nicht einfach ein bloßes Mißverständnis und jüdisch-christliches Vorurteil ist, richtet sich lediglich gegen den abstrakten Monismus, sowie gegen den naturalistischen Monismus der modernen Naturforscher (Haeckel); dieser letztere aber ist gar kein wirklicher Monismus, sondern eine Trivialität und ein beschämendes Zeugnis dafür, wie es mit der philosophischen Bildung in gewissen Kreisen aussieht. Der konkrete Monismus hingegen

[1] Vgl. mein Werk «Nietzsches Philosophie» (1904) insbes. S. 73 f. 152, 344 f.

konnte bisher durch die Einwände von jener Seite gar nicht getroffen werden, weil diese Form des Pantheismus etwas völlig Neues und Eigenartiges ist, von dessen religiöser Bedeutung und Tragweite nur erst einige wenige Philosophen, die Theologen aber überhaupt noch gar kein Bewußtsein haben.

### 3. Das Gefühl als die religiöse Grundfunktion

Mit der Einsicht, daß das Gefühl nur ein menschlicher Bewußtseinsinhalt, die bloße zuständliche Erscheinung von psychischen Prozessen ist, die sich jenseits des Bewußtseins abspielen, fällt, wie gesagt, auch die Behauptung Schleiermachers hinweg, daß die gesamte religiöse Betätigung eines Menschen in seinem Gefühle aufginge. Ist doch übrigens auch schon im Abhängigkeitsgefühle des Menschen von der Natur nicht bloß die Vorstellung dieser Abhängigkeit als eines Nichtseinsollenden enthalten, sondern ist doch auch dieses Gefühl selbst gar nichts anderes als der Ausdruck eines Willens, der durch die natürlichen Schranken seiner Freiheit beraubt ist. In derselben Weise ist aber auch das absolute Abhängigkeitsgefühl nur der bewußtseinsmäßige Index der im Willen stattfindenden Hingebung an die Gottheit und, wie die Art der Hingebung selbst, durch die Vorstellung bestimmt, die der Mensch sich von der Gottheit bildet.

Es heißt daher auch den Inhalt der Religion zu gefühlsmäßiger Unbestimmtheit verflüchtigen und ihren Zweck der Überwindung des Egoismus in den Selbstgenuß der subjektiven psychischen Zuständlichkeit verkehren, wenn das Gefühl, wie vom Pietismus, für die einzige und erschöpfende religiöse Funktion erklärt wird. Wohl aber wirkt das religiöse Gefühl, wie es selbst durch die religiöse Weltanschauung bestimmt ist, auch seinerseits wiederum auf den Inhalt der religiösen Vorstellungen zurück und beeinflußt es zugleich auch die praktische Art und Weise, wie die religiöse Weltanschauung sich innerhalb der Wirklichkeit durchsetzt. Von der Stärke und Besonderheit, womit die Abhängigkeit von der Welt sich im Gefühle eines Menschen reflektiert, hängt die Lebhaftigkeit, sowie die Richtung seiner religiösen Vorstellungen ab; und diese Beschaffenheit der Vorstellungen bestimmt ihrerseits wiederum durch Vermittelung des Gefühls den Inhalt und die

Intensität des religiösen Wollens. So erscheint das Gefühl in der Tat als die religiöse Grundfunktion, «aus welcher einerseits die religiöse Vorstellungstätigkeit und andererseits die religiöse Willenstätigkeit ausstrahlt; setzt man aber eine bereits vorhandene religiöse Weltanschauung voraus, so erscheint das Gefühl als der empfängliche Spiegel, welcher die einfallenden Lichtstrahlen der religiösen Vorstellungen aufnimmt, verarbeitet und umbiegt, so daß sie in bestimmter Richtung als Strahlen der religiösen Willenstätigkeit wieder hinausgeworfen werden».[1] Eine Weltanschauung bleibt kalt und frostig, wenn sie nicht aus einem lebhaften Gefühle heraus geboren und von innen her durch die Glut eines gefühlsmäßigen Bedürfnisses durchwärmt wird. Der Wille behält stets etwas Starres und Rücksichtsloses und verhärtet sich zu rigoristischer Intoleranz, wo er dem Gefühle keinen Einfluß auf seine Entscheidungen zugesteht, ja, nur dadurch, daß die wechselnden Vorstellungen eines Menschen sich in bleibende Gefühle umsetzen, wird die Konstanz der Weltanschauung sowohl, wie die Gleichmäßigkeit und Sicherheit seiner Willensentscheidungen verbürgt und kommt überhaupt ein religiöses Leben als integrierendes Moment des gesamten menschlichen Daseins zustande.

Das Gefühl ist aber ferner die religiöse Grundfunktion auch deshalb, weil es sich wirklich auf dem tiefsten Grunde des menschlichen Bewußtseins abspielt und weil die gefühlsmäßige Bestimmtheit seines Wesens für den Menschen eben dasjenige ist, worauf es ihm bei der religiösen Erhebung vor allem ankommt. Denn das religiöse Leben besteht ja in nichts anderem als dem Ausgleichungsprozesse zwischen Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl durch Vermittelung des Gottesbewußtseins. Für den Menschen selbst haben die Vorstellungsfunktion und die Willensfunktion ja unmittelbar keinen anderen Zweck, als ihm die Versöhnung jener entgegengesetzten Gefühle zu vermitteln. Darum ist das Gefühl auf der menschlichen Seite recht eigentlich das «Herz» der Religion, und keine menschliche Funktion ist religiös, die nicht durch das religiöse Gefühl hindurchgegangen und von ihm ausgegangen ist. Wie wir die sittliche Gesinnung früher als die innerliche Einheit von Vorstellung, Gefühl und Wille be-

[1] v. Hartmann a. a. O. S. 29

griffen, aber dem Gefühle hierbei die Hauptrolle zuerteilt haben, sofern es das Bewußtseinssymptom eines dauernden sittlichen Willens darstellt, so ist auch die religiöse Gesinnung dasjenige konstante Gefühl im Menschen, wie es durch sein Wechselverhältnis zur religiösen Weltanschauung einerseits und der praktischen Betätigung andererseits bestimmt ist. So aber ist auch sie identisch mit der Frömmigkeit und kann sie auch wohl als das religiöse Gemüt bezeichnet werden, um sie dadurch als den tiefsten Kern und die dauernde Grundlage des religiösen Charakters zu bestimmen.

Hiernach werden wir den Glauben, sofern er sich im Gefühle bekundet, im Gegensatze zu dem vorhin besprochenen intellektuellen Glauben Gemütsglauben nennen und den letzteren als die menschliche Seite derjenigen einheitlichen und unteilbaren religiösen Funktion betrachten dürfen, die, von ihrer göttlichen Seite her angesehen, Erlösung, genauer Erlösungsgnade heißt. —

Worin besteht nun diese Gnade, und welcher Art ist die göttliche Funktion, durch welche der Mensch von der Weltabhängigkeit erlöst wird?

Dem Gemütsglauben entspricht, wie schon hervorgehoben wurde, auf der göttlichen Seite keine Gefühlsfunktion. Denn das Gefühl, als ein rein passives Bewußtseinselement, das als solches innerhalb der Gottheit verschlossen bliebe, vermag zur Erlösung unmittelbar nichts beizutragen. Die Erlösung ist der Akt, wodurch der Mensch mit der Gottheit innerlich vereinigt und dadurch über die Weltschranken emporgehoben wird; sie ist folglich nur als aktive Betätigung der Gottheit denkbar. Die Erlösung kann aber kein bloßer Vorstellungsakt sein, wie Hegel meint; denn in der Vorstellung betätigt sich Gott als Offenbarungsgnade, der auf menschlicher Seite der intellektuelle Glaube korrespondiert. Folglich bleibt nur übrig, den Erlösungsakt als einen Akt des Willens aufzufassen, in welchem sich die göttliche und die menschliche Seite der religiösen Funktion begegnen oder vielmehr in Eins zusammenfallen.

IV

## DAS RELIGIÖSE VERHÄLTNIS ALS WILLE (DER PRAKTISCHE GLAUBE UND DIE HEILIGUNGSGNADE)

Alle religiöse Betätigung ist im letzten Grunde Willensbetätigung. Durch einen eigenen freien Entschluß, durch einen positiven Akt seines Willens erhebt sich der Mensch über die Naturbedingtheit und gewinnt die erstrebte Freiheit dadurch, daß er seinen egoistischen natürlichen Willen dem absoluten göttlichen Willen ein- und unterordnet. Früher sagten wir, das religiöse Leben nehme mit dem Abhängigkeitsgefühle von der Natur seinen Anfang. Jetzt wissen wir, daß dieses Gefühl doch eben nur das Bewußtseinssymptom der Eingeschränktheit eines Willens durch die ihm entgegenstehenden Naturfaktoren und also nicht früher, sondern später als dieser Wille ist. Was aber die religiöse Weltanschauung anbetrifft, so ist sie gar nur ein Produkt des Willens aus zweiter Hand, sofern sie durch das Gefühl vermittelt ist und lediglich den Zweck hat, dem Willen als Handhabe und als Stütze bei seiner Erhebung über die Natur zu dienen. Was im menschlichen Bewußtsein sich als ideeller Widerspruch in seinem Wesen, als Kampf entgegengesetzter Gefühle, des Abhängigkeitsgefühls und des Freiheitsgefühles, spiegelt und die Einheit des bewußten Geistes zerstört, das ist in Wahrheit nichts anderes, als der reale Widerstreit zwischen der geistigen und der materiellen Natur des Menschen, der sich vor und hinter seinem Bewußtsein abspielt. Also kann sich auch die Ausgleichung jenes Widerspruches nur in derjenigen Sphäre vollziehen, worin derselbe seinen Ursprung hat, d. h. aber eben in der Willenssphäre. Dabei heißt der Entschluß des Menschen, sich über die Natur zu erheben, nur insofern frei, als er rein aus seiner geistigen Wesenheit entspringt und durch die Abhängigkeit des Menschen von der Natur zwar motiviert, aber nicht inhibiert wird, wie letzteres z. B. beim Selbstmörder der Fall ist, der die gänzliche Verneinung seines Selbst in einem Anfalle von geistiger Störung infolge der Desorganisation seines materiellen Gehirns und also geistig unfrei vollzieht. Jene Frei-

heit des religiösen Menschen, sich über die Natur zu erheben, hat also nichts mit einem Akte unbegreiflicher indeterministischer Wahlfreiheit zu tun, sondern ist ein ganz normaler Akt, der sich rein innerhalb des Rahmens der gewöhnlichen Motivation vollzieht.

Nun ist, was negativ ausgedrückt, Erhebung über die Naturschranken, Überwindung der Weltabhängigkeit, Abwendung des Willens von den eudämonistischen Willenszielen heißt, positiv gesprochen, Hinwendung des Willens auf die Ziele Gottes, Übernahme der von Gott gesetzten Zwecke, Einordnung des natürlichen Menschen in die durch Gott bestimmte sittliche Weltordnung. Jener Freiheitsakt des Menschen, wodurch er sich über die Natur erhebt, ist sonach die Betätigung eines in ihm vorhandenen sittlichen Willens, der die entgegenstehenden natürlichen Willensregungen überwindet und sich selbst an deren Stelle einsetzt. Eine solche Überwindung ist aber nicht auf einmal möglich, sondern kann bei der Stärke und Konstanz der natürlichen Begehrungen, die ja sämtlich dem natürlichen Wesen des Menschen angehören, nur ganz allmählich und schrittweise vor sich gehen. Demnach kommt auch die erstrebte Freiheit nicht etwa durch einen einmaligen Akt zustande, sondern sie ist eine stetige Selbstbefreiungsarbeit, die durch Übung und Gewohnheit wohl erleichtert werden, aber niemals gänzlich aufhören kann.

Alles kommt mithin bei der religiösen Erhebung darauf an, daß im Menschen ein sittlicher, nicht subjektiv persönliche, sondern objektive Zwecke erstrebender Wille, und zwar von der nötigen Intensität vorhanden ist, um sich den natürlichen Begehrungen gegenüber durchzusetzen. Die Gewinnung der Freiheit von der Natur setzt den Willen zur Sittlichkeit voraus, und zwar nicht als eine bloße zufällige und vorübergehende Bestimmung eines Menschen, sondern vielmehr als die Grundbestimmung seines Wesens, als dauernden und beherrschenden Trieb, als Maßstab, an welchem alle übrigen vorhandenen Triebe gewertet und nach welchem sie geordnet werden; und dieser Wille, sofern er sich im Bewußtsein eines Menschen ankündigt, dieser ist es, den wir früher als das ausschlaggebende Moment der sittlichen Gesinnung bezeichnet haben. Demnach ist die Freiheit, die der Mensch im religiösen Verhältnis gewinnt, ihrem letzten Grunde nach nichts

anderes als sittliche Freiheit, die Freiheit der sittlichen Betätigung des Willens; die sittliche Gesinnung aber ist die Bürgschaft dafür, daß der Mensch im Kampfe mit den entgegenstehenden natürlichen Begehrungen nicht erlahmt, sondern unablässig bemüht ist, dem sittlichen Willen in ihm zum Siege zu verhelfen.

Wie der Wille überall nur durch Motive zur Äußerung veranlaßt werden kann, so handelt es sich auch bei der sittlichen Entscheidung nur darum, dem an und für sich latenten Willen einen sittlichen Inhalt von einer solchen Lebhaftigkeit und zwingenden logischen Nötigung vorzuhalten, daß er schlechterdings nicht anders kann, als sich in dessen Sinne zu äußern. Nur der Umstand, daß der höchste Grad von innerer Nötigung der sittlichen Vorstellung erst durch die Beziehung auf Gott zu teil wird, ist der Grund, daß die möglichst günstigen Bedingungen für die sittliche Entscheidung im religiösen Verhältnisse gegeben sind. Aber auch so würde die sittliche Idee nicht zum Motiv werden und den entsprechenden Willen auslösen können, wenn nicht bereits ein allgemeiner Wunsch, sich sittlich zu betätigen, nämlich eben die sittliche Gesinnung, in einem Menschen vorhanden wäre und gleichsam nur auf die Gelegenheit wartete, um in Aktion zu treten. Hiernach stellt sich alle Schuld, psychologisch angesehen, als «fahrlässige Versäumnis» dar, indem der sittliche Wille eines Menschen, anstatt rechtzeitig die nötigen sittlichen Vorstellungen von der erforderlichen Lebhaftigkeit und zwingenden Logicität hervorzurufen, die ihn zur Aktion hätten veranlassen und ihm den Sieg über die entgegenstehenden Wollungen hätten verschaffen können, sich durch diese gleichsam überrumpeln ließ und damit seine Freiheit einbüßt. Denn die sittliche Freiheit ist nichts anderes als die Freiheit vom Zwange der natürlichen, d. h. eudämonistischen, Begehrungen und Willensantriebe. Diese ist aber in einem Menschen nicht ein für allemal vorhanden, sondern verwirklicht sich in seinem Handeln, muß folglich in jedem Augenblicke gleichsam wieder neu erworben und kann daher auch jederzeit wieder verloren werden. Freilich wächst auf der anderen Seite mit der sittlichen Handlung in der Gegenwart zugleich auch die Gewähr der sittlichen Freiheit für die Zukunft. Je öfter der sittliche Wille triumphiert, desto leichter pflegt unter sonst gleichen

Umständen von Mal zu Mal der Sieg zu werden, desto mehr nähert sich der Mensch dem Zustande der sittlichen Vollkommenheit oder Tugend, die im religiösen Verhältnis identisch ist mit der Frömmigkeit, und dadurch zugleich der religiösen Freiheit. Denn jede sittliche Entscheidung häuft ihrerseits den Schatz der sittlichen Gesinnung an, ermutigt den sittlichen Willen eines Menschen, stumpft im Kampfe den Stachel der natürlichen Neigungen ab und läßt die Entscheidung im sittlichen Sinne am Ende als etwas Selbstverständliches erscheinen.

In diesem wechselseitigen Sichbeeinflussen und Befruchten von sittlicher Handlung und sittlicher Gesinnung, indem die letztere an Stelle einer natürlich-eudämonistischen die sittliche Motivation begünstigt und diese wiederum die sittliche Gesinnung hebt, besteht die Selbstbefreiung des Menschen. Jede Stärkung der sittlichen Gesinnung eines Menschen ist als solche zugleich ein Zuwachs seiner Freiheit; jede Zunahme der Freiheit aber ist ein Fortschritt in der Überwindung des natürlichen, eine Verklärung des Menschen zum geistlichen Menschen. Vom Standpunkte der sittlichen Gesinnung aus erschien die fahrlässige Versäumnis in der Betätigung des sittlichen Willens als Schuld, und diese Schuld hatte den Verlust der selbsterworbenen Freiheit zur Folge. Vom Standpunkte des geistlichen Menschen hingegen stellt sich die Schuld, überhaupt die Unfähigkeit des Menschen, sich von den Fesseln der Natürlichkeit zu befreien und die erworbene Freiheit als solche festzuhalten, als eine Krankheit der Seele dar: die Seele erscheint durch die entgegenstehenden Begehrungen nach verschiedenen Richtungen gleichsam auseinandergerissen, sie hat ihre Einheit eingebüßt und ist daher auch nicht imstande, ihr wahres geistiges Wesen zu betätigen. Das ist die Wunde, an welcher Amfortas leidet, weil er sich von Kundry zu sinnlicher Begierde hat verlocken lassen, die jeder gewöhnlichen Heilung spottet, weil sie mit der Natur des Menschen, ohne welche der Mensch auch nicht Mensch sein würde, nun einmal notwendig gegeben ist.

Wäre der Mensch wirklich nur dieses Doppelwesen von Natur und Geist, so zwar, daß der letztere in allen seinen Äußerungen durch die Natur bedingt und unfähig wäre, sich rein aus seiner

geistigen Wesenheit zu entscheiden, so wäre jene Krankheit in der Tat unheilbar. Nun aber bildet der naturbedingte Geist nur die eine empirische Seite seines Wesens, wohingegen sein wahres geistiges Selbst über die Natur hinausragt, sie insofern beherrscht und ihre Schranken überwindet. Der Mensch ist nicht bloß endlicher, sondern seinem Wesen nach zugleich absoluter Geist und dadurch über die Natur erhaben. Folglich kann nicht der ganze Geist daran beteiligt sein, wenn der Mensch der Natur unterworfen bleibt und sein geistlicher oder sittlicher Wille vom Naturwillen überrumpelt wird. Es bedarf also nur eines energischen Zusammenraffens des ganzen Geistes eines Menschen, eines Entschlusses aus dem innersten Kerne seines Wesens, seinem wahren tiefsten Selbst heraus, und es muß möglich sein, den Zwiespalt der einander bekämpfenden Willensstrebungen zu beenden und die ursprüngliche Einheit der Seele auch praktisch zu verwirklichen. Das ist aber dasselbe, was wir in der Sprache des religiösen Bewußtseins als Erheben des Menschen zu Gott bezeichnet haben. Der Mensch, der unmittelbar aus seinem sinnlich bestimmten Selbst, seinem Ich heraus nicht zur Erlösung gelangen kann, weil dieses eben als solches durch die Natur bedingt ist, überwindet die Welt, sowie er als den tiefsten und wahren Grund seines eigenen Wesens nicht das empirisch begründete Ich, sondern Gott in seiner Absolutheit begreift, sowie er sich, statt auf den schwankenden Boden des sturmgepeitschten empirischen Ich, auf den sicheren Grund der Gottheit stellt, sich erfüllt von dem Bewußtsein der Einheit mit Gott und in diesem Bewußtsein den Kampf mit den entgegenstehenden natürlichen Mächten aufnimmt.

Der Mensch ist schwach und hülflos, solange er sich für ein empirisches Einzelwesen, losgelöst von allem inneren Zusammenhange mit seinesgleichen, für ein bloßes, winziges Atom im Getriebe der großen Weltmaschine ansieht, die ihn zwecklos hin und her treibt, und die für ihn kein Herz besitzt. Er ist stark und braucht sich vor keiner endlichen Macht zu fürchten, sowie er sich von der Gottheit selbst getragen und gehalten, in ihr identisch mit allen übrigen Wesen und die Natur nicht mehr als eine ihm fremde und feindliche Macht, sondern vielmehr als eine untergeordnete Erscheinung desselben einen Wesens weiß, das auch

sein eigenes Wesen ist, und die zu überwinden, ihm als der Zweck seines Daseins vorgesetzt ist. «Was stehst du, auf dich fußend,» ruft Augustinus aus, «und stehst nicht fest? Wirf dich auf ihn, fürchte dich nicht, er wird dich nicht verlassen, sodaß du fielest; wirf dich auf ihn ohne Sorgen, er wird dich aufnehmen und dich heilen.»

Es ist klar, daß wir in diesem Akte des Menschen, worin er sich, gestützt auf das Bewußtsein seiner Einheit mit Gott, zum ungeteilten ganzen, d. h. zum sittlichen, Wollen zusammenrafft und den Zwiespalt der einander bekämpfenden eudämonistischen und sittlichen Begehrungen überwindet, nur eine neue Form des Glaubens, und zwar eine solche vor uns haben, die wir im Unterschiede vom intellektuellen und Gemütsglauben als praktischen Glauben bezeichnen können. Der praktische Glaube ist der Wille in seiner göttlichen Bestimmtheit, der Wille, sofern er sich der natürlichen Zwecke entschlagen und den göttlichen Zielen zugewandt hat, der Wille des Göttlichen, der nichts will, als was Gott selbst vom Menschen will. Was im intellektuellen Glauben gewußt, im Gemütsglauben empfunden und gefühlt wird, das wird im praktischen Glauben zur Tat und Wirklichkeit, nämlich die wesenhafte Einheit Gottes und des Menschen. Insofern das ganze religiöse Verhältnis nur den Zweck hat, sich praktisch zu verwirklichen, nämlich dem Menschen die ersehnte Freiheit zu verschaffen, und dieses sich im praktischen Glauben als sittlicher Willensakt vollzieht, insofern ist der praktische Glaube das bei weitem wichtigste Moment des Glaubens, und alle religiösen Vorstellungen sowohl, wie die religiösen Gefühle sind ihrem Werte nach nur danach zu bemessen, welche Art von religiösem Wollen sie zur Folge haben. Wie das natürliche Abhängigkeitsgefühl, womit der religiöse Prozeß beginnt, nur Bewußtseinssymptom ist für den Willenszwiespalt, worin der Mensch durch den Gegensatz zwischen seiner geistigen und materiellen Natur versetzt ist, wie die religiöse Vorstellungswelt nur Mittel ist, um diesen Zwiespalt aufzuheben, so findet die wirkliche Beseitigung desselben nur im Willen statt, und das Gefühl der Erlösung und Versöhnung oder der Gottesfriede ist lediglich die passive Bewußtseinsspiegelung des in der Willenssphäre vollzogenen Selbstbefreiungsaktes.

Ohne den Willenszwiespalt gäbe es kein Abhängigkeitsgefühl des Menschen von der Natur und folglich auch keine religiöse Erhebung. Ohne die Überwindung des natürlichen oder eudämonistischen durch den geistigen oder sittlichen Willen gäbe es kein Gefühl der Freiheit, und wäre mithin die gesamte religiöse Betätigung illusorisch. Daß aber eine solche Überwindung wirklich zustande kommt und der Geist des Menschen über dessen natürliche Bedingtheit triumphiert, das ist nur möglich, weil der Wille des Göttlichen, wodurch sich der Mensch über die Natur erhebt, als solcher ein göttlicher Wille ist, weil in diesem Falle das wollende Selbst des Menschen zugleich das Selbst der Gottheit ist, oder mit andern Worten, weil der praktische Glaube nur der menschliche Ausdruck desselben ist, was unter göttlichem Gesichtspunkte angesehen, sich als Gnade darstellt. In diesem Sinne sagt auch Ruysbroeck: «Wer sich Gott übergibt in Minne, der ist der Freieste, der lebt, und was Gott will, das ist seine Freude. Er lebt ohne Sorge, denn Gott kann ihn nicht verlassen.»[1]

Nun ist, was unter dem Einfluß der Gnade im Menschen vor sich geht, die Überwindung des Zwiespaltes entgegengesetzter Begehrungen oder Heilung des Menschen von der Krankheit seiner Naturbedingtheit. Folglich werden wir diese die Heilung vollziehende Gnade als Heilungsgnade bezeichnen können. Die Heilung des Willenszwiespalts aber, die durch Gott bewirkt wird, heißt in der Sprache des religiösen Bewußtseins Heiligung, und heilig wird der Mensch genannt, dem diese Heilung zuteil geworden ist, und der aus ihr die Kraft schöpft, sich Gott gemäß in der empirischen Wirklichkeit auszuleben. Die Heilungsgnade ist mithin Heiligungsgnade, indem der Mensch durch sie geheiligt und in den Stand gesetzt wird, ein göttliches Leben in der Endlichkeit zu führen. So aber ist sie, wie gesagt, die göttliche Seite der einheitlichen religiösen Funktion, der auf der menschlichen Seite der praktische Glaube entspricht, und beide gehören ebenso zusammen, ja, sind in ihrem Wesen ebenso identisch, wie wir dieses von der Offenbarungsgnade und dem intellektuellen Glauben gesehen haben.

[1] a. a. O. S. 124

Die Offenbarungsgnade tritt niemals für sich allein als Selbstzweck auf, sondern immer nur als Mittel der Heiligungsgnade, deren Wirksamkeit sie durch das Bewußtsein der Einheit von Gott und Mensch vermittelt. Also werden wir auch jene als identisch mit der Heiligungsgnade begreifen müssen und werden wir auch den intellektuellen Glauben nur insofern als einen Ausfluß des religiösen Verhältnisses betrachten dürfen, als er sich durch die Vermittelung des Gefühls in einen praktischen Glauben umsetzt. Nur der Gemütsglaube hat, wie gezeigt, keinen besonderen, eigens auf das Gefühl gerichteten Gnadenakt zur Voraussetzung, indem das Gefühl nie etwas anderes sein kann, als das Bewußtseinssymptom eines Willens, für den es jedoch als solches zufällig ist. Bezeichneten wir trotzdem den Akt der Gnade, wodurch sich die Erlösung des Menschen vollzieht, als Erlösungsgnade, so zeigt sich jetzt, daß auch diese mit der Heiligungsgnade identisch ist, und daß wir somit in der letzteren den eigentlichen Kern und die wesentliche Verwirklichung des religiösen Verhältnisses vor uns haben.

Die Erlösung ist der negative, die Heiligung der positive Ausdruck eines und desselben göttlichen Aktes, der nur dort unter dem Gesichtspunkte des menschlichen Gefühles, hier dagegen unter dem Gesichtspunkte des menschlichen Willens aufgefaßt wird. Die Erlösung ist die Heiligung in der Form des Gefühles, die Heiligung ist die Erlösung in der Gestalt des Willens. Der erlöste Mensch ist der geheiligte, in dessen Bewußtsein sich die Heiligung als Gottesfriede spiegelt; der geheiligte Mensch ist der erlöste, dessen Wille sich nur mehr in Übereinstimmung mit seiner göttlichen Wesenheit und demnach als die Freiheit selbst betätigt. Erlösung ist ohne Heiligung sowenig möglich, wie eine Heiligung möglich ist, die sich nicht im Bewußtsein eines Menschen als Erlösung spiegelt. «Denn Gott gibt die Gnade zum Wirken und sich selbst, über allen Gnaden, zum Genießen und zur Ruhe», sagt Ruysbroeck.[1] Erlösung und Heiligung sind aber selbst wieder nur durch die Offenbarung möglich, durch welche die Heiligung motiviert und damit zugleich auch die Erlösung herbeigeführt wird. Betrachtet man das religiöse Verhältnis vom Stand-

[1] a. a. O. S. 50

punkte des Menschen aus, so erscheint die Erlösung als dessen Zweck, die Offenbarung und die Heiligung erscheinen dagegen als ein bloßes Mittel der Erlösung. Betrachtet man indessen jenes vom göttlichen Gesichtspunkte aus, dann sinkt die Offenbarung zum Mittel, die Erlösung gar nur zu einem relativ zufälligen, nur psychologisch begründeten Anhängsel der Willensbetätigung Gottes im menschlichen Bewußtsein herab, und als der einzige Zweck der letzteren erscheint die Heiligung, durch welche sich die Freiheit in der Welt verwirklicht.[1]

## V

## DIE ERLÖSUNG ALS SELBSTERLÖSUNG

«So ermahne ich euch denn vor allem anderen, allein zu gehen, alle guten Vorbilder zu verschmähen, selbst diejenigen, die den Menschen noch so geheiligt erscheinen, und Gott ohne Mittler, ohne Schleier zu verehren.» Emerson

Wir haben vom Freiheitsakte des Menschen, wodurch er sich über die Natur erhebt, gesagt, daß er sich rein nach den Gesetzen der gewöhnlichen Motivation vollziehe, und wir haben demgemäß auch die Selbstbefreiungsarbeit des Menschen als das Gegenteil aller indeterministischen Freiheitsbetätigung aufgefaßt. Hieran wird auch dadurch nichts geändert, daß der Mensch aus sich selbst, aus seiner unmittelbaren empirischen Bestimmtheit heraus nicht zur Erlösung gelangen kann,

[1] Offenbarung, Erlösung und Heiligung werden auch von Ruysbroeck als die drei wesentlichen Momente der Gnade unterschieden, wenn er die erste als ein «Einleuchten der göttlichen Gnade» beschreibt und sie mit einer Kerze in einer Laterne oder in einem gläsernen Gefäß, d. i. dem guten Menschen, vergleicht, wodurch der letztere sehend gemacht wird, die zweite als eine «Sammlung aller Kräfte von innen und außen in der geistigen Einheit, im Bande der Minne», die dritte als die «Freiheit», darstellt, «die der Mensch erlangt, sich bildlos und ungehindert einzukehren, so oft er will und er seines Gottes gedenkt», und er diese als den Urquell und das Fundament alles tugendhaften Wandels auffaßt, a. a. O. S. 51.

sondern daß Gott es ist, der die Umwandlung des natürlichen in einen sittlichen Willen und damit die Erlösung und Heiligung vermittelt. Denn da er das eigentliche wahre Selbst, die innerste geistige Substanz des Menschen ist, so versteht es sich von selbst, daß jener Akt der Gottheit sich innerhalb der Formen und nach den Gesetzen des menschlichen Geisteslebens abspielt. Es bleibt sich daher auch sachlich gleich, ob ich sage, daß der Mensch sich nur insofern erlösen kann, als Gott ihn erlöst, oder daß Gott den Menschen nur insofern erlösen kann, als der letztere sich selbst erlöst. Beides sind nur die verschiedenen Spiegelungen eines und desselben Vorgangs, der hier aus menschlichem, dort aus göttlichem Gesichtspunkte aufgefaßt wird. Entscheidend ist hierbei nur der Umstand, daß die Erlösung immer nur eine *unmittelbare, d. h. des Menschen durch Gott selbst, aber niemals eine bloß mittelbare, des Menschen durch einen anderen sein kann.*

Die Erlösung verhält sich in dieser Hinsicht durchaus nicht anders, wie die Offenbarung. So wenig das für mich eine Offenbarung sein kann, was ein Anderer von Gott unmittelbar empfangen hat, ebensowenig kann ich dadurch erlöst werden, daß ein Anderer die Erlösung für sich erlangt hat. Die Erlösung eines Anderen kann wohl für mich ein Beispiel und Ansporn sein, auch selbst nach der Erlösung zu streben, sie kann mich in dem Glauben bestärken, daß, wenn ich nur die nötige Energie aufwende, Erlösung auch für mich erreichbar sei; allein da alle Erlösung eben nur die Heiligung *meines* Willens vermittelst des göttlichen Willens ist, Gott folglich zu mir in *unmittelbare* Beziehung treten muß, um meinen natürlichen Willen in einen sittlichen Willen umzuwandeln, so bleibt die Erlösung eines Anderen so lange ein mir äußerlicher Akt, als ich nicht selbst unmittelbar im religiösen Verhältnis stehe. Tue ich aber dies, dann ist es nicht die Erlösung eines Anderen, die mich erlöst, sondern eben nur der göttliche Wille selbst, der in mir lebt und welcher mir die Kraft verleiht, mich über die Weltschranken zu erheben.

Noch weniger kann natürlich davon die Rede sein, daß ein Anderer durch irgend welche Handlung oder Verhaltungsart, die doch immer nur auf seine eigene Erlösung hindeutet, eine Um-

wandlung meines inneren Menschen sollte erwirken und mir die Erlösung verschaffen können. Es gibt keine vermittelte, sondern nur eine unmittelbare Erlösung; es gibt folglich auch keinen Erlösungsmittler. Der Glaube an einen solchen ist reine Mythologie, die innerliche geistige Vorgänge von ewiger Beschaffenheit nach außen auf fremde Personen überträgt und zu einmaligen Geschehnissen der Vergangenheit herabsetzt. Das gibt auch die christliche Dogmatik im Grunde zu, wenn sie Christus zwar als den Erlöser bezeichnet, die Erlösung selbst aber durch den heiligen Geist vollziehen läßt, der über alle zeitlichen Beschränkungen hinausgerückt und identisch mit dem Geiste Gottes sein soll. Aber damit büßt Christus seine Erlöserrolle ein, um durch den heiligen Geist entthront zu werden, und es ist aus rein sachlichen Gesichtspunkten nicht mehr einzusehen, inwiefern er trotzdem für die menschliche Erlösung von unumgänglicher Bedeutung sein sollte. In den fruchtlosen Bemühungen, dem «Stifter» des Christentums trotz seiner historischen und menschlichen Bedingtheit eine entscheidende Rolle bei der Erlösung zuzuschreiben, erschöpft sich die christliche Theologie seit neunzehnhundert Jahren. Was menschlicher Scharfsinn und spekulativer Tiefsinn in dieser Beziehung nur irgend haben zutage fördern können, das ist an die genannte Aufgabe verschwendet worden, ohne daß die letztere damit ihrer Lösung nur irgend näher gebracht ist, als diejenige der Quadratur des Zirkels. Sollte es nicht endlich an der Zeit sein, einzugestehen, daß diese Aufgabe prinzipiell unlösbar ist und daß es mit Wahrhaftigkeit und innerlicher Sauberkeit schlechterdings nicht vereinbar ist, durch ein unwürdiges Gaukelspiel mit metaphysischen Begriffen, haltlose Sophistik und ein zweideutiges Vertuschen der Widersprüche den Schein einer Lösung vorzuspiegeln?

Für uns scheidet Christus mit der Annahme der unmittelbaren Erlösung oder der Selbsterlösung aus der religiösen Vorstellungssphäre aus, ja, wir halten es geradezu für die unumgängliche Bedingung, unter welcher allein nicht bloß in theoretischer Beziehung eine philosophische Untersuchung des Wesens der Religion, sondern auch in praktischer Beziehung ein Fortschritt des religiösen Bewußtseins und eine Vertiefung unserer verflachten

und veralteten religiösen Vorstellungen möglich ist, an deren urprünglichen Sinn im Grunde niemand mehr glaubt, niemand mehr glauben kann, daß mit Christus als Erlösungsprinzip in jeder Hinsicht gebrochen und die gänzliche Unabhängigkeit der Erlösung von irgendwelchen historischen Tatsachen eingeräumt wird. Denn wie die Dinge jetzt liegen, muß man sagen, daß nichts der Weiterentwickelung der Religion und der Gesundung unserer religiösen Zustände mehr im Wege ist, als der Glaube an die Erlöserrolle Christi, mag diese nun, wie von der Orthodoxie, im metaphysischen, oder mag sie, wie von der liberalen Theologie, bloß im psychologischen und historischen Sinne aufgefaßt werden. Das ist noch lange keine Religionsphilosophie, die zwar die Unmittelbarkeit der Erlösung einräumt, sich aber doch noch so wenig von den alten überkommenen Vorstellungen losmachen kann, daß sie hinterum der Persönlichkeit Christi, in welcher Verkleidung auch immer, doch noch wieder einen entscheidenden Einfluß auf den Vorgang der Erlösung einräumt. Wer sich nicht dazu entschließen kann, den «Stifter» des Christentums mit anderen großen Religionsstiftern, einem Buddha, Laotse usw., prinzipiell auf die gleiche Stufe zu stellen, wer das Erlösungsprinzip als solches doch noch in irgendwelcher Form wieder an den historischen Jesus meint anknüpfen zu müssen, der treibt Theologie, aber keine Philosophie; denn die Aufgabe der letzteren ist es gerade, den religiösen Kern aus seinen historischen Verhüllungen herauszuschälen und das Erlösungsprinzip als ein von zeitlichen und räumlichen Bedingungen unabhängiges, als universales, absolutes nachzuweisen. Man mag sagen, daß damit das Christentum an der Wurzel getroffen werde; aber die Philosophie hat es nicht mit dem Christentum und dessen rationeller Begründung, sondern einzig und allein mit der Religion zu tun. Wenn erst die völlige Untauglichkeit Jesu Christi zum religiösen Erlösungsprinzip allgemein durchschaut ist, so wird damit auch die übertriebene gefühlsmäßige Verehrung seiner historischen Persönlichkeit, die heute noch jeden Fortschritt des religiösen Bewußtseins hemmt, auf das richtige Maß zurückgeführt werden, und damit die Möglichkeit gegeben sein, auch das Christentum nach seinem objektiven religiösen Werte abzuschätzen. Man mag den

Schritt gewaltsam finden; aber nachdem die Theologen aller Jahrhunderte das Erlösungsproblem durch die Hereinziehung des historischen Jesus zu einem wahrhaft gordischen Knoten verfitzt haben, bleibt uns gar nichts anderes übrig, um aus der Verwirrung herauszukommen, als eben den Knoten zu durchhauen.

Diese Ausscheidung Jesu aus der religiösen Vorstellungswelt ist selbstverständlich ganz unabhängig davon, welche menschliche und historische Bedeutung man seiner Persönlichkeit im übrigen zuschreibt. Man mag in dieser Beziehung die Ausdrücke so hoch greifen, wie man will: das ändert doch nichts an der Tatsache, daß die prinzipielle Bedeutung Jesu für die Erlösung hinwegfällt, sobald die letztere in ihrem Wesen als Selbsterlösung anerkannt ist. Es ist unmöglich, den Rahmen des Christentums heute noch mit einem Inhalte zu erfüllen, der Christus einen entscheidenden Einfluß auf die Erlösung sichert und dabei so beschaffen ist, daß er das religiöse und das wissenschaftliche (historische) Bewußtsein gleich sehr befriedigt. Der ideale Christus des orthodoxen Glaubens ist hierzu außerstande, weil er eine in sich widersinnige Verkoppelung des metaphysischen Erlösungsprinzips mit einer historischen Persönlichkeit darstellt, die niemals mit jenem zur Einheit verschmelzen kann. Der reale Christus des pseudochristlichen Liberalismus dagegen ist hierzu erst recht außerstande, weil eine bloße menschliche Persönlichkeit als solche niemals Erlösungs*prinzip*, sondern höchstens nur ein relativ zufälliger Anreger und Erwecker des wahren metaphysischen Erlösungsprinzps in jedem einzelnen Menschen sein kann. Das orthodoxe Christentum sieht sich genötigt, um sein Prinzip dem Verständnis der großen Masse näher zu bringen, das Metaphysische an ihm möglichst hinter die historische Persönlichkeit Jesu zurückzustellen, der letzteren zuzuschreiben, was doch in Wahrheit bloß jenem eignet, und fällt damit aus der Sphäre der religiösen Metaphysik in die von ihm selbst bekämpfte Sphäre des bloß Geschichtlichen hinunter. Das liberale Christentum sieht sich umgekehrt genötig, um seiner historischen Persönlichkeit trotzdem die Absolutheit zu verschaffen, das Menschliche an Jesus möglichst ins Übermenschliche emporzuschrauben, was nur durch eine willkürliche Zurechtstutzung der historischen Überlieferung möglich ist,

und gerät damit unwillkürlich in die Metaphysik, die es doch gerade abweist. Beide widersprechen sich damit selbst und machen die ganze Religion zu einem Tummelplatz endloser theologischer Streitigkeiten, die wissenschaftlich ebenso wertlos sind, wie sie in religiöser Hinsicht die Zuversichtlichkeit und Freudigkeit der praktischen Betätigung untergraben. Das orthodoxe Christentum hat Recht, daß nur ein metaphysisches Prinzip Erlösungsprinzip im wahren Sinne sein kann. Das liberale Christentum hat ebenso recht, daß der historische Jesus zu einem metaphysischen Prinzip sich schlechterdings nicht eignet. Beide sind sie aber doch nur deshalb unvermögend, zu einem haltbaren Standpunkte zu gelangen, weil sie von der gemeinschaftlichen Voraussetzung ausgehen, daß doch Jesus den Mittelpunkt des religiösen Glaubens bilden müsse. Erweist sich jeder Versuch als prinzipiell verfehlt, von hier aus zu einer widerspruchslosen religiösen Weltanschauung zu gelangen, so bleibt mithin nichts anderes übrig, als jene Voraussetzung selbst fallen zu lassen und den Versuch zu machen, ohne Christus die Möglichkeit der religiösen Erlösung zu begründen.

Alle Erlösung ist als solche eine unmittelbare oder ist Selbsterlösung, und es gibt keine andere Erlösung für den Menschen, als die er sich selbst erarbeitet und verdient hat. Alle Selbsterlösung aber ist als solche zugleich Gotteserlösung, d. h. Erlösung des Menschen durch Gott, und keine Erlösung ist möglich, ohne daß Gott selbst sich dabei im menschlichen Subjekt betätigt. In der richtigen Auffassung und Vereinigung dieser beiden Sätze liegt das ganze Problem der Religion enthalten. Eine solche Vereinigung ist aber, wie gesagt, nur dann gegeben, wenn der Begriff des Selbst zugleich denjenigen Gottes einschließt, ohne Gott in das menschliche Bewußtsein hereinzuziehen und zu verendlichen oder den Menschen auf Grund seiner Identität mit Gott zu verabsolutieren. Wie die ganze Philosophie sich im letzten Grunde um die Frage dreht, was das Selbst ist, ob und in welchem Sinne wir im eigenen Ich ein Sein, ein substantielles Selbst erfassen, und welcher Art das letztere ist, so bildet das Problem des Selbst auch das Grundproblem der Religionsphilosophie. Und wie die Philosophie in einen gedankenarmen Empirismus und Positivismus ausläuft,

wenn sie unfähig ist, die überempirische Natur des Selbst zu erkennen, so ist es der Tod der Religion, wenn sie das überempirische Selbst mit dem unmittelbaren empirischen Ich verwechselt. In diesem Sinne hat Hegel die Religion das Selbst-Bewußtsein Gottes genannt: sie ist das Bewußtsein des eigenen Selbst als Gottes selbst, der Identität des göttlichen und menschlichen Selbst, selbstgöttliches oder gottmenschliches Bewußtsein.

## VI

## GLAUBE, GNADE UND WERKE IN IHRER BEDEUTUNG FÜR DIE ERLÖSUNG

Hiermit sind wir nunmehr in den Stand gesetzt, die alte Streitfrage zu schlichten, ob der Mensch allein durch den Glauben oder allein durch die Gnade das religiöse Heil erlange. Diese ganze Frage kann ja offenbar nur aufgeworfen werden, wo die Identität des menschlichen und des göttlichen Selbst noch nicht erkannt ist und folglich auch der Glaube und die Gnade als wesensverschiedene Funktionen oder als Funktionen zweier wesensverschiedener Subjekte angesehen werden, d. h. auf dem Boden des dualistischen Theismus. Für den Standpunkt des Monismus ist es selbstverständlich, daß die eine Behauptung so wahr ist, wie die andere, oder daß die Wahrheit vielmehr in der Vereinigung beider liegt, da es einen Glauben ohne Gnade sowenig, wie eine Gnade ohne Glauben geben kann und beide eben nur die verschiedenen Ansichten einer und derselben Funktion von zwei verschiedenen Seiten darstellen. Freilich darf man dabei unter Glaube nicht das äußerliche Fürwahrhalten vermeintlicher oder wirklicher historischer bzw. metaphysischer Tatsachen verstehen, da dieses auch ganz außerhalb eines religiösen Verhältnisses vor sich gehen kann und mit Religion an und für sich gar nichts zu tun hat. Der wahre Glaube in der Einheit seiner drei Momente, als intellektueller Glaube, Gemütsglaube und praktischer Glaube, — und nur ein solcher Glaube verdient es, wahr zu heißen — ist vielmehr, wie wir gesehen haben, nur die unmittel-

bare Verwirklichung des religiösen Verhältnisses selbst, und diese ist ohne die Gnade nicht denkbar.

Ebenso verkehrt, wie das einseitige «allein durch den Glauben» oder «allein durch die Gnade», ist es folglich auch, das religiöse Heil allein von den Werken abhängig machen zu wollen. Denn der praktische Glaube, der sich in den Werken äußert, ist selbst ein so notwendiges Moment des Glaubens, daß dieser ohne die Werke auch kein wahrer Glaube sein würde. Da aber von wahrem Glauben, wie gesagt, nur innerhalb des religiösen Verhältnisses die Rede sein kann und ein solcher die Gnade immer schon voraussetzt, so hat es keinen Sinn, die Werke dem Glauben gegenüberzustellen und von ihnen allein die Gnade abhängig zu machen. Ein Werk, das nicht aus religiöser Gesinnung hervorgeht, hat keinen religiösen Wert; eine Gesinnung aber ist nur dann religiös, wenn sie im religiösen Verhältnis wurzelt und die menschliche Seite der Gnade darstellt. Nur eine abstrakte Vorstellungsweise, die bei dem Worte «Glaube» immer nur an das äußerliche Fürwahrhalten bestimmter Tatsachen denkt, kann den Glauben den Werken entgegenstellen und sich ein religiöses Verdienst aus dem Opfer des Intellektes machen; und nur ein blinder Kadavergehorsam, der schon genug getan zu haben meint, wenn er rein äußerlich den kirchlichen und religiösen Vorschriften nachkommt, kann sich einbilden, den Glauben als religiöse Gesinnung entbehren oder auch nur zu etwas relativ Unwesentlichem herabsetzen zu können. Es ist nicht das religiöse Bewußtsein, sondern die Kirche im römischen Katholizismus, die den Nachdruck auf die Werke legt und damit zu erkennen gibt, daß es ihr gar nicht so sehr auf die Religion als solche, sondern in erster Linie darauf ankommt, ihre Macht und Herrschaft durch die «guten Werke» der Gläubigen vermehrt zu sehen. Der Protestantismus ist dem Katholizismus in religiöser Hinsicht in dem Maße überlegen, als er die Bedeutung der innerlichen Religiosität im Gegensatze zu den guten Werken hervorhebt; aber wenn er, um den Standpunkt des Christentums nicht aufzugeben, den Glauben wesentlich als ein bloßes Fürwahrhalten der sog. historischen «Heilstatsachen» auffaßt, so ist diese Veräußerlichung des intellektuellen Glaubens, philosophisch betrachtet, nicht viel besser als die Werktätigkeit der

römisch-katholischen Kirche. Darüber darf man sich jedenfalls keiner Täuschung hingeben, daß vom Standpunkte des dualistischen Theismus aus beide Auffassungen gleich sehr berechtigt sind, und daß es folglich auf diesem Boden überhaupt nicht möglich ist, eine eindeutige Entscheidung auf logischem Wege herbeizuführen. Wie der Protestantismus darin recht hat, daß es in der Religion vor allem auf die Gesinnung, die Einheit von intellektuellem Glauben und Gemütsglauben ankommt, weil diese allein die religiöse Beschaffenheit der Werke verbürgen, so hat die römische Kirche recht, zu betonen, daß eine Gesinnung wertlos ist, die sich nicht als praktischer Glaube in den Werken äußert. In Wahrheit gehören der Glaube und die Werke so notwendig zusammen, wie wir dieses vom Glauben und der Gnade gesehen haben, und jede Auffassung ist unzulänglich, welche dieser Einheit nicht gerecht wird.

## VII

## DIE WIEDERGEBURT

Wir haben den Menschen, der die Natürlichkeit überwunden und in der Einheit seines Willens mit dem göttlichen Willen das Ziel der Erlösung, die Freiheit von der Welt, erlangt hat, mit dem Namen des geistlichen Menschen bezeichnet. Wir brauchen es jetzt nicht noch einmal zu betonen, daß nur der geistliche Mensch in seiner Freiheit die Wesensbestimmung seiner selbst als eines geistigen Subjekts verwirklicht.

Nun wird aber der Mensch ursprünglich nicht als geistlicher geboren, sondern als naturbedingter Geist, als ein Geist, der infolge seiner natürlichen Seinsgrundlage auf natürliche, d. h. eudämonistische, Willensziele gerichtet und damit den Naturschranken verfallen, unfrei ist. Die Umwandlung des eudämonistischen in einen sittlichen bzw. religiösen Willen ist sonach zugleich eine Umwandlung des Menschen selbst: der Mensch erhebt sich über die Natur, er hört auf, die letztere als ein gleichberechtigtes Prinzip neben seinem Geiste anzusehen, und setzt die Natur zum bloßen Mittel

seiner geistigen Betätigung herab. Geboren als naturbedingter Geist, wird der Mensch durch die Heiligung oder Versittlichung seines Willens zum naturbedingenden Geist erhoben. Das ist ein Geschehnis, so ungewöhnlich und eigenartig, daß die religiöse Sprache einen besonderen Ausdruck dafür geprägt hat und den Vorgang als Erneuerung, Regeneration oder Wiedergeburt des Menschen bezeichnet.

Die Wiedergeburt ist eine Neugeburt, sofern der Mensch durch sie ein anderer wird, als er vorher war: nicht mehr Knecht, sondern Herr seiner natürlichen Bedingtheit. Sie ist eine Erneuerung des ganzen Menschen vom Grunde aus, weil durch die Umwandlung seiner Gesinnung aus einer natürlich-eudämonistischen in eine sittlich-religiöse die ganze bisherige Denk- und Handlungsweise des Menschen verändert, das angeborene Verhältnis von Natur und Geist bei ihm in sein Gegenteil verkehrt und das Zentrum seines Wesens aus der natürlichen Bedingtheit seines Ich in sein geistiges wahres Selbst hineinverlegt wird. Sie ist folglich eine Wiedergeburt nicht bloß in dem Sinne, daß der Mensch noch einmal geboren wird, sondern zugleich in dem Sinne, daß er dadurch erst wahrhaft zu sich selbst gelangt, daß er dasjenige wiedererlangt, was er durch die erste Geburt, die Herausgeburt des Geistes in die Natur, verloren hatte: die Freiheit seiner geistigen Betätigung, die Selbstbestimmung. Mit der ersten Geburt tritt der Mensch sozusagen aus seinem Selbst, aus Gott heraus und wird der Geist sich selbst entfremdet. In der Wiedergeburt findet er sich aus der Zerstreuung und «Zerspreitung» in die Natur wieder zu Gott zurück, aber bereichert mit den Erfahrungen, die er inzwischen in seiner natürlichen Wirklichkeit gemacht hat, bedeckt mit den Wunden, die er im Kampfe für seine Freiheit davongetragen hat, mit erhobenem Mute, gestähltem Willen, ein Held, ein Sieger, als der Parzival, der nach langem Umherirren in der Welt am Ende doch als Überwinder in die Gralsburg einzieht.

So ist die Wiedergeburt ein Wiederheimkommen der Seele zu ihrem ursprünglichen Ausgangspunkte, jene Wiederkehr, von welcher Meister Eckehart sagt, daß dieser «Durchbruch» des Geistes durch die Natur viel herrlicher sei, als sein erster Hervor-

gang. Der Mensch wird wiedergeboren heißt: er wird wieder, was er ursprünglich war und in seinem Grunde niemals aufgehört hatte, zu sein: ein Geist, ein über die Natur erhabenes, ein freies Wesen, welches dasjenige auch in seiner natürlichen Erscheinungsart verwirklicht, was die Bestimmung seines Wesens bildet. Aber es heißt nicht, wie die Mystik des abstrakten Monismus dies aufzufassen pflegt, daß der Mensch sich aus der Natur ganz und gar herauszieht, um als Wiedergeborener in der unmittelbaren Einheit mit Gott die Natur zum bloßen unwirklichen Schein herabzusetzen. Denn die Natur hört ja damit nicht auf, zu sein, daß sie als das Nichtseinsollende, Überwindungsbedürftige durchschaut und als solches vom Menschen behandelt wird, sondern sie erweist ihre Wirklichkeit vielmehr gerade durch die Art und Weise, wie sie den Geist in Schranken hält und auch nach erfolgter Befreiung doch nicht aufhört, als feindliche und verführerische Macht auf ihn einzuwirken. Darum ist auch die Wiedergeburt nicht ein einmaliger Akt des Menschen, sondern ein fortwährendes Wiedergeborenwerden, ein beständiger aus dem Kampfe hervorgehender Sieg, und zwar infolge der Naturbedingtheit, wodurch der Streit, die Unruhe, das Ringen einander entgegengesetzter Kräfte unmittelbar gesetzt ist. Die Überwindung der Natur ist folglich auch nicht ein bloßer Erkenntnisakt, wie Eckehart und die indische und mittelalterliche Mystik meinen, sondern sie vollzieht sich durch den Willen und besteht darin, daß die natürliche Wirklichkeit der Herrschaft des Geistes unterworfen und den Zwecken des letzteren dienstbar gemacht wird.

Was für das geistige Selbst des Menschen ein abnormer, seinem Wesen widersprechender Zustand ist, das Behaftetsein mit der Naturbedingtheit, das wird durch die Heiligung des Willens, zwar nicht realiter in der Wirklichkeit, aber doch idealiter in der Vorstellung und dem Willen, aufgehoben und dem Geiste durch die Wiedergeburt insofern der normale Zustand seiner selbst zurückgegeben. So ist die Wiedergeburt die restitutio in integrum, jene Wiedereinsetzung des Geistes in den Zustand der Unversehrtheit, des Seinsollenden, den wir vorher von der Seite des Gefühles aus betrachtet, von welchem wir gesehen haben, daß er für das menschliche Bewußtsein nicht einen Zustand positiver Seligkeit, sondern

der Indifferenz des Gefühls bedeutet, und den wir deshalb als Frieden bezeichnet haben. Der wahre, normale, seinsollende Geisteszustand ist der Friede, die «Abgeschiedenheit» Meister Eckeharts, aber nicht als ein Zustand der Entleertheit von allem konkreten Bewußtseinsinhalt, sondern als ein Zustand, wo die Natur dem Menschen nichts mehr anzuhaben vermag, wo die Seele ganz bei sich selber eingekehrt und mit sich eins ist, wo sie nur noch ihren eigenen Zielen lebt und mit der Erhebung über die Natur zugleich auch über die Rücksichtnahme auf Lust und Schmerz hinaus ist. Was für das Gefühl als Friede erscheint, das stellt sich für die Erkenntnis als Bewußtsein der Einheit mit Gott, für den Willen hingegen als Freiheit dar. Friede, Einheit und Freiheit sind demnach die drei wesentlichsten in der Wiedergeburt enthaltenen und aus ihr entspringenden Momente, sie sind das recht eigentlich Seinsollende, welches anzustreben, das Ziel des gesamten religiösen Prozesses bildet.

# C. DIE ENTGEGENGESETZTEN GLIEDER DES RELIGIÖSEN VERHÄLTNISSES

## I

## DAS RELIGIÖSE OBJEKT (DIE THEOLOGIE)

### Methodologische Vorbemerkungen

#### a. Das Problem

Die bisherige Betrachtung hat uns das religiöse Verhältnis nach seinen psychologischen Momenten aufgeschlossen. Nunmehr entsteht die Aufgabe, die beiden entgegengesetzten Glieder jenes Verhältnisses selbst, das religiöse Subjekt und das religiöse Objekt, zu bestimmen und die Möglichkeit der Erlösung des Menschen aus der Beschaffenheit der beiden nachzuweisen. War die Untersuchung der verschiedenen Momente am religiösen Verhältnisse, des Vorstellungs-, Gefühls- und Willensmoments, eine wesentlich *psychologische*, so gestaltet sich die Untersuchung seiner entgegengesetzten Glieder notwendig zu einer *metaphysischen*. Denn nicht nur gehört das religiöse Objekt unzweifelhaft dem Gebiete des Metaphysischen an, sondern auch das religiöse Subjekt kommt hier nur nach seiner metaphysischen Beschaffenheit in Frage, wodurch die Erlösung desselben von den Schranken der empirischen Wirklichkeit bedingt ist.

Wir betrachten zunächst das religiöse Objekt. Das «religiöse Objekt» ist nur ein anderer Ausdruck für «Gott». Also können wir die metaphysische Untersuchung des religiösen Objekts auch als die Lehre von Gott oder Theologie bezeichnen. Im Vorhergehenden haben wir die allgemeine Frage zu beantworten gesucht, wie überhaupt das religiöse Verhältnis beschaffen sein muß, um das Ziel der religiösen Erhebung, die Befreiung von der Weltabhängigkeit, zu verbürgen, und wie sich dieser Prozeß für das menschliche Subjekt und innerhalb des letzteren darstellt. Jetzt hingegen fragt die Theologie: «*Wie muß das religiöse Objekt gedacht werden, um dem Menschen die Erlösung zu vermitteln?*

Nicht darum also handelt es sich in der Theologie, auf Grund etwa der Voraussetzung der «Gottebenbildlichkeit» des Menschen ein menschliches «Ideal» aufzustellen und dieses Gott zu nennen. Denn inwiefern von einer Gottebenbildlichkeit des Menschen und damit auch von einer Ähnlichkeit zwischen Mensch und Gott die Rede sein kann, das soll ja durch die Untersuchung erst festgestellt, kann also dieser nicht von vornherein zu Grunde gelegt werden. Auch nicht das ist die Absicht, einen sog. «höchsten Wert» für den Menschen zu ermitteln in der stillschweigenden Voraussetzung, daß das am meisten Wertvolle auch existieren müsse, weil der Mensch sonst die Existenz für wertlos halten müßte (Lotze). Denn «Wert» ist ein relativer und leerer Begriff, sofern er allen näheren Inhalt erst durch die Beziehung auf den Zweck empfängt, wodurch der Wert bestimmt wird, dieser Zweck aber auch ein ganz zufälliger und subjektiver sein kann. So ist es z. B. der Zweck der christlichen Theologie, die Wahrheit des christlichen Glaubens zu beweisen, und muß ihr folglich der Gott des Christentums eben deshalb als der «höchste Wert» erscheinen. Damit ist jedoch noch gar nichts darüber ausgemacht, ob nicht von einem anderen Standpunkte aus eine andere Auffassung noch wertvoller sein kann. In der Tat ist mit der modernen Werttheorie die gesamte religiöse Vorstellungswelt dem subjektiven Belieben und den jeweiligen Schwankungen des Opportunismus ausgeliefert. Allein nicht darauf kommt es an, was für mich oder irgend einen Anderen unter diesen oder jenen Umständen wertvoll ist, sondern darauf, was notwendig im Begriffe Gottes enthalten sein muß, wenn Gott das erlösende Prinzip für alle Menschen sein soll.

Auch die metaphysischen Bestimmungen der Religion können somit an sich nichts anderes sein als Postulate des religiösen Bewußtseins, deren ganze Wahrheit daran hängt, daß der Erlösungswille sie zur Befriedigung seines Freiheitsstrebens aufstellt. Aber der Erlösungswille ist als solcher nur ein empirisch Gegebenes; ob er ein Recht hat, für seine Zwecke die Existenz einer erlösenden Gottheit zu fordern, und inwieweit die Wirklichkeit mit seinen Forderungen übereinstimmt, das ist, wie wir früher schon hervorgehoben haben, aus seiner erfahrungsmäßigen Wirk-

lichkeit unmittelbar nicht zu begründen. Der religiöse Mensch ist selbstverständlich überzeugt, seine Vorstellung des religiösen Verhältnisses entspräche der objektiven Wirklichkeit, und sein Gefühl verbürgt ihm diese Wahrheit. Indessen ist es doch vom rein erkenntnistheoretischen Standpunkte aus nicht ausgeschlossen, daß seine religiöse Ausdeutung dieses Gefühles ganz ebenso illusorisch ist, wie seine Vorstellung eines über die Erfahrung hinausreichenden Erlösungsapparates. Wer den Willen zur Erlösung nicht hat, wer kein Erlösungsbedürfnis fühlt, dem wird auch keine Offenbarung zuteil und damit auch keine Überzeugung von der Wahrheit des religiösen Verhältnisses. Aber auch wer die subjektive Überzeugung dieser Wahrheit hat, kann jene doch nur dann zugleich als eine objektiv-reale behaupten, wenn die religiöse und die wissenschaftliche Wahrheit sich wenigstens an den entsprechenden Punkten decken.

Nur die Übereinstimmung der praktischen Weltanschauung der Religion mit der theoretischen der Wissenschaft verschafft mithin auch der ersteren den höchstmöglichsten Grad von Wahrscheinlichkeit — aber freilich auch nur von Wahrscheinlichkeit; denn die wissenschaftliche Gedankenwelt hängt ganz ebenso am Erkenntniswillen, wie die religiöse am Erlösungswillen hängt. In beiden Fällen aber ist der Wille selbst ein schlechthin Gegebenes, dessen Inhalt zwar logisch entwickelt werden kann, dessen Dasein selbst jedoch das Prius und die Voraussetzung aller logischen Bestimmungen bildet. Ob folglich diese Bestimmungen der objektiven Wirklichkeit entsprechen, das kann schon deshalb nicht mit Sicherheit behauptet werden, weil der Antrieb zu ihnen selbst nicht logisch ist. Tatsache ist nur, daß wir logisch genötigt sind, unter dem Antriebe, sei es des Erkenntnis-, sei es des Erlösungswillens, eben diese bestimmten Annahmen zu machen; und wir müssen, wie wir früher sagten, fordern, daß, wenn wir jene Annahmen aus der Voraussetzung des betreffenden Bedürfnisses richtig entwickelt haben, die Wirklichkeit mit ihnen übereinstimmt.[1]

[1] Vgl. oben S. 62 ff.

### b. Die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes

Es ist wichtig, sich die hier angedeuteten methodologischen Bestimmungen bei dieser Gelegenheit noch einmal vorzuführen, weil alle Konflikte zwischen Religion und Wissenschaft letzten Endes aus der Verwechselung der subjektiven Überzeugung der Religion mit einer objektiven Wahrheit, aus einem Übersehen der Tatsache entspringen, daß es sich bei der religiösen sowohl wie bei der wissenschaftlichen Erkenntnis um bloße Postulate handelt, daß aber die religiösen Postulate sich unmittelbar nur auf den persönlichen Erlösungswillen beziehen und ihre Wahrheit nur darauf beruht, dem letzteren die erstrebte Befriedigung zu gewährleisten.

Kein Teil der Religionsphilosophie hat von jeher unter der Unklarheit hierüber so sehr gelitten, wie gerade die Religionsmetaphysik, vor allem die Erkenntnis Gottes. Unter dem Einflusse alter anererbter und anerzogener Vorstellungen hat hier der menschliche Erlösungswille sich auf gewisse Annahmen als «objektive Wahrheiten» eingeschworen und diese der Wissenschaft aufzudrängen versucht, die doch lediglich die rein subjektive Bedeutung hatten, daß sie einem bestimmten Individuum oder einer Gruppe von Individuen die Erlösung zu verbürgen schienen. In Wirklichkeit hängt die objektive Wahrheit der Religionsmetaphysik davon ab, inwieweit ihre Annahmen geeignet sind, den Weltzusammenhang und seine Erscheinungen zu erklären; hierüber aber entscheidet nicht die Religionsphilosophie, sondern nur eine allgemeine wissenschaftliche Untersuchung, welche die von der Religion dargebotenen Gesichtspunkte auf die Welterklärung anwendet. Die Religionsphilosophie dagegen hat einzig und allein zu fragen, welche metaphysischen Annahmen gemacht werden müssen, um dem Menschen die Erlösung zu verbürgen, und es ist ein für das religiöse Bewußtsein, unmittelbar genommen, zufälliger Nebenerfolg, wenn die religiöse Weltanschauung außer mit dem religiösen Bedürfnis auch noch mit der theoretischen Weltanschauung übereinstimmt. Nur sofern das wissenschaftliche und das religiöse Bewußtsein doch schließlich nicht zwei verschiedene Bewußtseine, sondern nur verschiedene

Provinzen oder vielmehr verschiedene Betrachtungsarten eines und des nämlichen Bewußtseins sind, sofern ein und derselbe Mensch der Träger sowohl des wissenschaftlichen wie des religiösen Bewußtseins ist, ist es nicht bloß wünschenswert, sondern logisch gefordert, daß die religiöse und die wissenschaftliche Weltanschauung mit einander harmonieren. Denn nur eine religiöse Vorstellungswelt, die mit der wissenschaftlichen Vorstellungswelt nicht konfligiert, kann dem Menschen, wie wir früher schon gesehen haben, das ungetrübte Gefühl der Erlösungsmöglichkeit verschaffen, ohne welches der Erlösung selbst der Anhaltspunkt für ihre Verwirklichung mangelt. Allein die Religionsphilosophie hat darum doch nicht die Übereinstimmung mit der theoretischen Metaphysik zum Maßstabe ihrer Bestimmungen zu nehmen, sondern einzig und allein den religiösen Erlösungswillen, und sie muß sich dabei der Hoffnung hingeben, daß bei der Einheit des menschlichen Geisteswesens eine aus dem richtig bestimmten religiösen Verhältnisse konsequent entwickelte religiöse Metaphysik auch mit der theoretischen Metaphysik nicht konfligieren werde. —

Wird nun die Frage der Religionsmetaphysik in dem angegebenen Sinne behandelt, so fallen damit auch alle diejenigen Bedenken fort, die von philosophischer und neuerdings besonders auch von theologischer Seite selbst gegen die Erörterung metaphysischer Probleme erhoben zu werden pflegen und die schließlich alle darauf hinauslaufen, daß es dem beschränkten und auf den Umkreis der Erfahrung angewiesenen Intellekte des Menschen nicht möglich sei, das Jenseits der Erfahrung zu erkennen. Bekanntlich huldigt die moderne Theologie in metaphysischer Beziehung einem entschiedenen Agnostizismus, ja, sie betrachtet es geradezu als eine Notwendigkeit zur Aufrechterhaltung des von ihr vertretenen Standpunktes, daß wir von Gott nichts wissen können. Selbst wo sie ein erkenntnistheoretisch Transzendentes, eine Welt von Dingen an sich jenseits des Bewußtseins einräumt, macht sie doch vor dem metaphysisch Transzendenten Halt und leugnet, daß es möglich sei, den einheitlichen Grund und das Wesen des erkenntnistheoretisch Transzendenten zu bestimmen.

Auf die Inkonsequenz und Haltlosigkeit eines solchen Standpunktes braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Es ist selbstverständlich vom wissenschaftlichen Gesichtspunkte aus die reine Willkür, einen bestimmten Grenzwall zwischen dem erkenntnistheoretisch und dem metaphysisch Transzendenten aufzurichten. Ist schon das erstere nicht unmittelbar erfahren, sondern nur indirekt aus logischen Erwägungen erschlossen, so ist schlechterdings kein triftiger Grund ausfindig zu machen, von der logischen Kategorie der Vielheit zu derjenigen der Einheit nicht weiterzugehen und aus den Bestimmungen der Erscheinungswelt weitere Schlüsse auf das ihr zugrunde liegende Wesen zu ziehen. Gibt es überhaupt eine Welt des Transzendenten, so ist die Frage nach dem Grunde dieser Welt gar nicht von der Hand zu weisen; und ist die Beschaffenheit jener Welt wenigstens indirekt bestimmbar, so ist nicht abzusehen, warum der einheitliche Grund dieser Welt sich jeder Bestimmbarkeit entziehen sollte.

Nun mag man in anderer Beziehung immerhin Agnostiker und Skeptiker sein und rein theoretische Erörterungen über das Wesen Gottes ablehnen: vom religiösen Standpunkte aus kann man sich der Notwendigkeit gar nicht entziehen, unter den übrigen Postulaten des religiösen Bewußtseins auch diejenigen des religiösen Objektes darzulegen. Denn es handelt sich hier ja gar nicht darum, die objektive Realität des Inhalts jener Postulate zu beweisen, sondern einzig und allein um die rein logische Aufgabe, die Konsequenzen aus den in der Erfahrung gegebenen Voraussetzungen zu entwickeln. Es wäre aber auch die größte Selbsttäuschung, hier etwa Interesselosigkeit vorschützen zu wollen. Alle Religion beruht ihrem Wesen nach auf der lebendigen Beziehung zwischen dem menschlichen Subjekt und dem göttlichen Objekt und fällt ohne den Glauben an eine solche Beziehung in sich selbst zusammen. Wenn aber das eine Glied des hiermit gegebenen Verhältnisses seiner Natur nach unbestimmbar wäre, so wäre ein Verhältnis zu ihm überhaupt nicht möglich. Es ist logisch widersinnig, von einem Verhältnis zu sprechen und nur das eine Glied dieses Verhältnisses für bestimmbar anzusehen. Wenn Gott sich überhaupt auf den Menschen bezieht, so muß sich aus der Beschaffenheit des Menschen notwendig auch ein

Schluß auf die Beschaffenheit des göttlichen Wesens ziehen lassen. Wenn Gott schlechthin unerkennbar ist, so hat man auch kein Recht, irgendwelche innerweltlichen Erscheinungen für Offenbarungen und Wirkungen Gottes anzusehen. Wie jede Erscheinung als solche einen Schluß auf ihr Wesen zuläßt, so muß dies auch von der Welt und dem Menschen zugegeben werden. Wird diese Möglichkeit verneint, so ist damit die Tatsächlichkeit eines Verhältnisses Gottes zum Menschen und zur Welt geleugnet und damit die Religion vernichtet.

Man berufe sich nur nicht auf die sog. «Selbstgewißheit» des religiösen Bewußtseins, auf die Empfindung und Erfahrung! Schon Hegel hat darauf hingewiesen, daß die religiöse Empfindung als solche absolut inhaltsleer ist ohne die Erfüllung mit konkreten Vorstellungen und daß sie überhaupt nur religiöse Empfindung ist, sofern sie einen bestimmten religiösen Vorstellungsinhalt gleichsam in sich eingeschmolzen enthält. Wer sich auf seine Empfindung beruft und in ihr des Daseins eines göttlichen Wesens gewiß zu sein behauptet, der beruft sich damit auf die Denkarbeit vergangener Epochen und deren Vorstellungsgehalt, den er selbst entweder von seinen Vorfahren in der unentwickelten Form der Empfindung ererbt oder unbewußt durch Erziehung und Gewohnheit in sich aufgenommen hat. Ohne ein immer erneutes Durchdenken der religiösen Gegenstände aber geht, wie Hegel mit Recht hervorhebt, der Empfindung notwendig aller Inhalt aus; und eine inhaltsleere religiöse Empfindung hört auf, eine religiöse zu sein und läßt das religiöse Bewußtsein, das lediglich mit derartigem undurchdachten Empfindungsgehalte angefüllt ist, zu phrasenhafter Süßlichkeit und Sentimentalität entarten, wie dies ein Blick auf die metaphysikscheue Theologie und Religiosität unserer Zeit nur zu deutlich zeigt. Was aber die religiöse Erfahrung betrifft, so setzt auch sie notwendig einen bestimmten Inhalt voraus; — eine Erfahrung ohne einen solchen Inhalt, die sich bloß auf das Daß, aber nicht auch auf das Was eines Gegenstandes bezieht, ist überhaupt keine Erfahrung, sondern eine — Finte.

Betrachtet man die Gründe genauer, weshalb von der modernen Theologie die spekulative Betrachtung des Wesens Gottes abgelehnt wird, so ist es gar nicht so sehr die theoretische Überzeugung von

der Unfähigkeit des menschlichen Geistes, was deren agnostische und skeptische Stellungnahme zu diesem Problem verursacht, sondern der letzte und einzige Grund hierfür liegt vielmehr in der mehr oder minder deutlichen Empfindung, daß es unmöglich ist, den Gott des positiven Glaubens auf logischem Wege begründen zu können. Nachdem das ganze Mittelalter sich vergeblich mit diesem Gegenstande abgemüht, nachdem auch die neuere spekulative Philosophie trotz ihrer christlichen Grundgesinnung (Fichte, Schelling, Hegel) den geforderten dogmatischen Gottesbegriff verfehlt hat und es selbst dem Theismus des nachfolgenden Menschenalters trotz allen Aufwandes von Scharfsinn und tiefgründiger Gedankenarbeit nicht gelungen ist, Philosophie und christliche Religion zur Deckung zu bringen, erscheint es nachgerade als hoffnungslos, von der Spekulation in dieser Beziehung irgendwelche Förderung zu erwarten; diese Hoffnungslosigkeit allein ist der Grund, warum der Wert der Spekulation von den Vertretern des christlichen Glaubens nunmehr überhaupt geleugnet und im Anschluß an gewisse agnostische Strömungen in der gleichzeitigen Philosophie der Versuch gemacht wird, eine Religion ohne Metaphysik zu begründen. Wie der Agnostizismus und Skeptizismus in der Philosophie nie eine endgültige Bedeutung haben, sondern immer nur den toten Punkt darstellen, wo ein Prinzip sich ausgelebt und ein anderes neues noch nicht anerkannt ist, doch aber philosophiert werden soll oder von Staats wegen philosophiert werden muß, so entspringt auch in der Theologie die Annahme der Unerkennbarkeit Gottes nicht der Einsicht, sondern nur der Absicht, einen Glauben aufrecht zu erhalten und wenigstens durch Scheingründe zu rechtfertigen, für welchen man irgendwelche wirklichen Gründe nicht mehr beizubringen vermag. Man führe die Philosophie aus der Sackgasse hinaus, in welche sie sich durch das Ausleben eines Prinzips und infolge des Mangels an einem neuen festgerannt hat, und eine frische Hoffnung und neue Kraft wird ihren Mut zu einem neuen Fluge in den Weltraum hinaus befeuern. Man entbinde die Theologie von der Verpflichtung, zu einem bestimmten dogmatisch fixierten Gottesbegriffe gelangen zu müssen, und ihr kleinmütiger Agnostizismus und Skeptizismus ist zu Nichts verflüchtigt. Für die Religions-

philosophie besteht jedenfalls kein Grund, sich durch das entgegengesetzte Verhalten der sonstigen Philosophie und Theologie von ihrer Aufgabe der gedanklichen Bestimmung des religiösen Objektes abschrecken zu lassen. Denn sie ist über den Agnostizismus der Philosophie schon dadurch hinaus, daß Religion ohne ein positives Verhältnis zum metaphysisch Transzendenten eine Illusion ist; und sie braucht auch die Einwände der Theologen nicht zu fürchten, da sie nicht, wie diese, auf eine bestimmte Ansicht verpflichtet ist.

## 1. Die ontologischen Bestimmungen Gottes

Mit dieser Einsicht in den Forderungscharakter der religiösen Metaphysik fällt die Möglichkeit hinweg, das Dasein Gottes im Sinne der bisherigen Religionsphilosophie «beweisen» zu wollen. Die sog. Beweise für das Dasein Gottes stammen aus einer Zeit, wo über die inhaltliche Bestimmung des Gottesbegriffes innerhalb der anerkannten Religion kein Zweifel bestand und das Denken lediglich darauf ausging, die bloße Existenz Gottes auf logischem Wege zu begründen. Die Scholastik legte daher auch mit Recht auf diese Beweise einen großen Wert. Denn sie war sich über die erkenntnistheoretischen und methodologischen Voraussetzungen der Wissenschaft so wenig klar, daß sie sich einbildete, durch allgemeine logische Erörterungen nicht bloß überhaupt zu einem bestimmten Inhalte gelangen, sondern zugleich auch die objektive Wirklichkeit eben dieses Inhaltes dartun zu können. Dabei nahm sie es als selbstverständlich an, daß Keiner mit dem Begriffe Gottes, dessen Realität sie logisch zu erweisen bemüht war, eine andere Vorstellung verbände, als wie sie von der Kirche festgestellt war. Und auch die Dogmatik der protestantischen Theologie bediente sich in demselben Sinne der herkömmlichen Beweise vom Dasein Gottes, ohne jemals auf die Frage zu verfallen, ob der von ihr «bewiesene» Gott denn auch wirklich der Gott des konkreten religiösen Glaubens sei. Für beide handelte es sich eben nur darum, die objektive Realität der von anderswoher gegebenen Vorstellung Gottes nachzuweisen. Sie meinten daher, wenn sie Gott bewiesen hätten, unmittelbar auch schon den persönlichen Gott der christlichen Religion be-

wiesen und damit die Übereinstimmung der Vernunft mit dem religiösen Glauben dargetan zu haben.

Für die Religionsphilosophie, die ihre Aufgabe darin erblickt, diejenigen Bedingungen zu ermitteln, welche das religiöse Bewußtsein konstituieren, und die erfüllt sein müssen, wenn der Inhalt jenes Bewußtseins Wahrheit und keine Illusion sein soll, haben jene Beweise ihre frühere Bedeutung verloren. Denn für sie ist Gott unmittelbar ein leerer Begriff, dessen Realität zu beweisen, ihr folglich auch gar nicht einfallen, für den sie aber einen Inhalt nur aus der Untersuchung des religiösen Bedürfnisses selbst gewinnen kann. Soweit also die üblichen Gottesbeweise die objektive Realität der anderswoher empfangenen Gottesvorstellung zu begründen suchen, liegen sie außerhalb ihrer eigentlichen Aufgabe; soweit sie jedoch selbst schon einen Hinweis auf die inhaltlichen Bestimmungen der Gottheit enthalten, die in der Form des Beweises zu Tage treten, sind sie überflüssig, weil die Religionsphilosophie den gleichen Inhalt mit viel größerer Bestimmtheit aus der unmittelbaren Zergliederung des Erlösungsbedürfnisses gewinnen kann. Für das religiöse Bewußtsein versteht sich das Dasein Gottes ohnehin von selbst. Die Religionsphilosophie aber hat den Gottesbegriff daraufhin zu untersuchen, welche inhaltlichen Momente er im Hinblick auf die Erlösung in sich einschließen muß, und das religiöse Bewußtsein damit über sich selber aufzuklären. Nicht sowohl *daß* Gott ist, als vielmehr *was* Gott ist, bildet den Gegenstand ihres Interesses. Diese Untersuchung aber ist ganz unabhängig von irgendwelcher historisch überlieferten Form der Gottesbeweise.

### a. Die Überweltlichkeit und Übernatürlichkeit Gottes; Kritik des religiösen Naturalismus

Wir haben es nun als den Zweck der Religion erkannt, daß sie dem Menschen die Erhebung über die Natürlichkeit durch Anknüpfung eines Verhältnisses zu Gott vermittelt. Daraus folgt, daß Gott, welcher dazu dienen soll, die Menschen über die Welt emporzuheben, auch selbst über diese *erhaben* sein muß. Wie ich mich nur dann an einem Anderen und zu einem Anderen emporziehen kann, wenn dieser selbst über der Sphäre steht, über welche ich eben hinauszukommen trachte, so kann mich auch

Gott nur dann von der Natürlichkeit erlösen, wenn er selbst nicht mit seinem Wesen in die Welt verflochten, kein bloß natürliches Wesen ist. Die Überweltlichkeit und Übernatürlichkeit des Wesens Gottes ist somit das erste unerläßliche Postulat, die allgemeinste Bedingung des religiösen Bewußtseins, ohne welche von Erlösung nicht die Rede sein kann.

In dieser Bestimmung liegt der Grund der Unzulänglichkeit alles religiösen Naturalismus. Wo die Götter als bloße Naturmächte angesehen werden, die selbst durch ihr Verflochtensein mit der allgemeinen Natur beschränkt sind, da bieten sie dem Menschen keine Bürgschaft, daß sie willig und imstande sind, ihn über die Naturschranken hinauszuheben. Wenn Gott ein einzelnes menschenähnlich gedachtes Wesen ist, das, ebenso wie der Mensch selbst, der Naturordnung unterworfen und an die letztere gebunden ist, so ist der Unterschied von Gott und Mensch nur ein gradueller, und die Hoffnung, durch Gott von der Naturbeschränktheit erlöst zu werden, in jeder Beziehung illusorisch. Der phönizische Baal kann möglicherweise auch schlafen, wie der Prophet Elias ihm vorwirft; einen Gott aber, der schläft, wenn der Mensch seiner bedarf, einen solchen schläfrigen Gott kann das religiöse Bewußtsein nicht gebrauchen.

Das Gleiche gilt von einem Gotte, der selbst nichts anderes ist, als die Natur schlechthin, und dessen Wirksamkeit mit der gesetzmäßigen Betätigung der Naturkräfte in ihrem organischen Ineinandergreifen gleichgesetzt wird. Es klingt wohl sehr erhaben, und selbst tiefere Geister haben sich dadurch bestechen lassen, von der «Identität Gottes und der Natur» zu sprechen; aber diese Ansicht, wie sie z. B. im naturalistischen Pantheismus der Stoiker und des Spinoza vorliegt und in gewissem Sinne auch Goethe zum Vertreter hat, kann nur durch das unwillkürliche Hinüberschillern in den Standpunkt des abstrakten Monismus eine religiöse Bedeutung erlangen. Denn die Naturgesetzlichkeit und Naturkausalität sind ja gerade dasjenige, wovon der Mensch erlöst zu werden trachtet. Wenn aber diese selbst das Wesen Gottes ausmachen, so kann Gott den Menschen nicht erlösen.

Immerhin erscheint bei dieser Auffassung die Natur doch noch als ein innerlich verbundenes Ganzes, als eine einheitliche Lebens-

quelle, die gleichsam aus einem Zentrum heraus die Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen und Gestalten zu Tage fördert. Vollends gedankenlos dagegen ist es, wie dies von seiten moderner Naturforscher geschieht, die Natur als die bloße Summe der in ihr sich äußernden Kräfte und Gesetze, den rein äußerlichen Mechanismus der bewegten Stoffteilchen zum Objekte des religiösen Bewußtseins zu erheben. Für das Universum im materialistischen Sinne, für die blinde Gesetzmäßigkeit der mechanischen Kausalität mit Strauß dieselbe Pietät zu fordern, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott, oder mit Haeckel Gott als die bloße Summe der Atome und Moleküle aufzufassen und darauf eine Art «moderner Religion» gründen zu wollen, das ist nur der Aberwitz einer Zeit, die in ihrer berechtigten Gegnerschaft gegen die bestehenden Religionen dahin gelangt ist, daß sie gar nicht mehr weiß, was Religion eigentlich ist; und von «religiöser Weltanschauung» zu sprechen, wenn man damit die sog. naturwissenschaftliche Weltanschauung des Materialismus meint, das ist ganz einfach ein Mißbrauch jenes Wortes, da der Materialismus ja gerade die Verabsolutierung und Unüberwindbarkeit des natürlichen Geschehens predigt.[1]

Man kann wohl der Natur, diesem gewaltigen Triebwerke geheimnisvoller Kräfte und unerschöpflicher Gestaltungsmacht, mit staunender Bewunderung, mit einem Gefühle der tiefsten Ehrfurcht und Demut gegenübertreten, die alsdann eine entschieden religiöse Färbung haben. Allein sowie man darauf reflektiert, daß alle diese Wunder der Natur doch nur das Werk eines seelenlosen Mechanismus darstellen, daß die Natur nichts, aber auch rein gar nichts nach dem Menschen fragt, daß sie von Ewigkeit zu Ewigkeit nur immer neue Wesen in zweckloser Zeugungslust aus sich heraustreibt, um sie nach einem sinn- und zwecklos verbrachten Leben ebenso zwecklos wiederum in ihren Schoß zurückzunehmen, — da macht die Ehrfurcht dem Gefühle der Erstarrung und des Grauens Platz, und die frühere Bewunderung schlägt um in ein Gefühl der bittersten Verzweiflung und der Herzensleerheit. Es ist eben doch ein anderes,

[1] Vgl. Kalthoff «Religiöse Weltanschauung». Eugen Diederichs Verlag (1903)

die Frömmigkeit bloß als ästhetisches Gefühl im Anblicke der Natur zu besitzen, ein anderes, von ihr als von einem wirklichen religiösen Gefühl im Gedanken an die Gottheit erfüllt zu sein. Unsere modernen Schwärmer für die «naturwissenschaftliche Weltanschauung» (z. B. Bölsche) verwechseln reale religiöse Gefühle mit deren ästhetischer Anempfindung. Diese kann ich auch dem Mechanismus der Natur gegenüber haben, jene nur, wenn die Natur selbst nicht absolut ist und von mir nur als das Werk bzw. als Erscheinung eines hinter und über ihr befindlichen göttlichen Wesens aufgefaßt wird. Es ist aber ein Zeichen der grauenhaften modernen Begriffsverwirrung, wie sie durch das Darniederliegen der Philosophie und das einseitige Überwuchern der «realistischen» Gesichtspunkte in unserer Zeit verschuldet ist, daß selbst wahrhaft religiöse und ernste Menschen sich zur naturwissenschaftlichen Weltanschauung und zur mechanistischen Deszendenztheorie des Darwinismus bekennen, ohne zu bemerken, daß mit dieser überhaupt keine Religion verträglich ist.[1] Die Vertreter der naturwissenschaftlichen Weltanschauung bilden sich meist Wunder was auf die von ihnen erreichte Höhe der Erkenntnis ein und glauben auf die positiven Religionen mit mitleidiger Verachtung hinabblicken zu können. Sie mögen es sich gesagt sein lassen, daß zum wenigsten das Christentum über einen jeden derartigen Versuch, die Natur als solche zum religiösen Objekt zu erheben, notwendig immer wieder Herr werden muß. Denn das Christentum repräsentiert mit seiner übersinnlichen Gottesauffassung in jeder Hinsicht einen höheren Standpunkt, als der Naturalismus selbst in seiner allermodernsten Form, und der Übergang zu diesem stellt nicht etwa einen Fortschritt zu etwas Besserem, sondern umgekehrt den Rückfall in eine überwundene Stufe des religiösen Bewußtseins dar.

### b. Die Einzigkeit

Was bedeutet nun jene Überweltlichkeit und Übernatürlichkeit, die wir als die erste allgemeinste Bedingung gefunden haben, wovon die Erlösung des Menschen abhängt? Die Übernatürlichkeit Gottes besagt, daß Gott über diejenigen Formen erhaben ist, die

[1] Vgl. Naumann «Briefe über Religion» (1903)

das Wesen der Natur bedingen. Diese Formen aber sind Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Das natürliche Dasein ist das Sein in Raum und Zeit. Gott hingegen, da er übernatürlich ist, muß eben deshalb als überräumlich und überzeitlich vorgestellt werden. Nun sind Raum und Zeit das Medium individuationis, die Voraussetzung, unter welcher allein eine Vielheit und Verschiedenheit voneinander abgesonderter Existenzen möglich ist. Folglich kann Gott, da er selbst nicht in jenen Formen enthalten ist, wie die Natur, nur Einer sein, oder kann es nur eine einzige über-überweltliche und übernatürliche Gottheit geben.

Die Einzigkeit Gottes, wie sie in der Einsicht in die Übernatürlichkeit der Gottheit unmittelbar enthalten ist, ist ein weiteres Postulat des religiösen Bewußtseins. Nur ein Denken, das sich noch auf der Stufe der Vorstellung bewegt bzw. sich eine sinnliche Anschauung der Gottheit zu verschaffen bestrebt ist, kann der Annahme einer Mehrheit von Göttern huldigen. Der religiöse Naturalismus ist als solcher notwendig polytheistisch, indem er für seine Gottesvorstellung das entsprechende Schema in den Naturgegenständen sucht und findet; und wenn er auch ein gewisses Bestreben zeigt, die Vielheit seiner Götter zu einer Einheit zusammenzufassen, und in diesem Sinne den allumspannenden Himmel, wie besonders in China und Ägypten, für die höchste, ja, im Grunde für die einzige Gottheit ansieht, so kommt er doch von der Verehrung der vielen Untergötter sowenig los, wie die sinnliche Anschauung von den mannigfaltigen Naturgegenständen, die neben dem Himmel und unter ihm ihr Dasein behaupten. Erst der Supranaturalismus kann wirklich monotheistisch sein. Ob es aber in der Wirklichkeit einen konsequenten Monotheismus gibt, daran wird man solange billig zweifeln dürfen, als die konkreten Religionen, wie bis jetzt, über eine unklare Vermischung der Vorstellungsstufe ihres Glaubens mit der Stufe der sinnlichen Anschauung noch nicht hinausgelangt sind.

Den Juden z. B. pflegt gewöhnlich nachgerühmt zu werden, daß sie die Vertreter eines wirklichen Monotheismus seien, doch haben sie, solange sie noch eine Nation bildeten, an der Existenz der Götter fremder Stämme und Völker neben Jahve nicht gezweifelt; dies ist unter anderem auch ersichtlich aus dem Verhalten eines so

frommgläubigen Juden, wie des Alexandriners Philon, gegenüber den fremden Göttern.[1] Als sie dann aber in der Zerstreuung dazu gelangten, die Vorstellung der Einzigkeit Jahves im Gegensatze zu den übrigen Völkern immer schärfer herauszubilden, da verhärtete sich ihre Religion zu einem so abstrakten, dürftigen und unspekulativen Deismus, daß man dies nicht als einen Fortschritt in religiöser Hinsicht bezeichnen kann. Was das Christentum betrifft, so ist es bekanntlich kein Monotheismus, sondern ein henotheistischer Tritheismus, d. h. eine Dreigötterlehre, so zwar, daß jeder der drei Götter, an den sich der Fromme gerade wendet, von ihm als der eine und ganze Gott aufgefaßt wird. Vollends aber stellt die spätere Einführung der ägyptischen Muttergottesverehrung in den christlichen Kult und die Erhöhung der Engel und Heiligen zum Hofstaate Gottes einen so ausgesprochenen naturalistischen Polytheismus dar, daß man schwer begreifen kann, warum die Christen sich für den jüdischen Monotheismus zu ereifern pflegen.[2]

Die angeführten Tatsachen zeigen deutlich, daß es dem Denken auch auf der Stufe der Vorstellung nicht möglich ist, den Gedanken der Einzigkeit Gottes wirklich festzuhalten, wenn es nicht etwa, wie die Aufklärung und das Judentum, zum nüchternsten Deismus herunterkommen soll. Solange Gott nach der Weise des dualistischen Theismus als ein vom Menschen verschiedenes Wesen vorgestellt wird, ist seiner Vervielfältigung und Zerlegung in eine Anzahl von Neben- und Untergöttern gar nicht auszuweichen. Denn die Vorstellung kann als solche gar nicht bei dem bloßen starren Eins verharren, sondern wird durch ihre eigene

[1] Zeller «Die Phil. der Griechen» III. Teil II. Abtlg. 3. Aufl. S. 345 f. [2] «Daß der jüdische Stamm einst der Welt die Verehrung des einigen Gottes gegeben hat, ist nicht wahr. Einmal weiß die Mehrzahl der Bewohner unserer Erde von einem einigen Gotte noch heute nichts, da die Mehrzahl dieser Bewohner, wie der jüdische Ausdruck lautet, heidnisch ist: sodann lehnt auch die christliche Kirche in so gut wie allen ihren Gestalten den Glauben an den einigen Gott ab, da sie an den dreieinigen Gott glaubt, und da sie denjenigen, der diesem ihrem Glauben gegenüber vom einigen Gott redet, als geflissentlichen Feind ihres durch die faselnde Phrase von der frohen Botschaft vom Frieden nicht charakterisierten Wesens ansieht: drittens haben die Juden den angeblich einigen Gott selbst erst spät entdeckt, da der Dekalog Jahve als einen Gott neben andern Göttern kennt, Vers des

mehr oder minder sinnliche Beschaffenheit dahin gedrängt, die Abstraktheit jenes Einen durch eine Mehrheit verselbständigter Bestimmungen gleichsam anschaulich zu gestalten. Wenn selbst ein Denker, wie Plotin, der die Idee der Einzigkeit Gottes zuerst mit voller Konsequenz zu Ende gedacht hat, sich doch nicht enthalten konnte, die göttlichen Bestimmungen des Nus und der Weltseele zu abgesonderten Wesenheiten zu verselbständigen, so dürfen wir uns nicht darüber wundern, daß die Kirchenväter, Scholastiker und Theologen des Mittelalters, die in philosophischer Hinsicht so unendlich tief unter ihm standen, es nicht vermocht haben, ihren vorstellungsmäßigen Gottesbegriff von polytheistischen Beimischungen rein zu halten. Der Grund hiervon liegt aber nicht etwa darin, wie gewöhnlich behauptet zu werden pflegt, daß das menschliche Denken nicht imstande ist, die Gottheit in adäquater Weise zu erfassen, sondern einzig und allein in dem widerspruchsvollen Unterfangen, dasjenige in der Form der Vorstellung auszudrücken, was seinem Wesen nach eben in diese Form des menschlichen Intellektes nicht eingeht.

Und doch kann das religiöse Bewußtsein sich die Einzigkeit Gottes nicht rauben lassen, und wäre es selbst um den Preis eines Verstoßes gegen das Einmaleins. Denn nur wenn es bloß einen einzigen Gott gibt, darf der Mensch gewiß sein, daß die sittliche Weltordnung, in deren Verwirklichung er seine Erlösung findet, auch wirklich jenes einheitliche Zwecksystem ist, worin ihm Gott seinen Willen kundgibt. Es gibt für den Menschen keinen anderen Weg, um die Welt zu überwinden, als die Übernahme der von Gott gesetzten Zwecke. Wenn es aber eine Mehrheit von Göttern gibt, so fällt damit die Einheit der sittlichen Weltordnung auseinander, und der Mensch kann niemals sicher sein, auch wirklich

Gesetzes 6, 4, philologisch äußerst schwer zu verdauen ist und die grobdrähtige Leiblichkeit des den ersten Menschen nach seiner Statur und seinem Aussehen knetenden, im Paradiese spazieren gehenden, bei Abraham Kalbsbraten essenden, dem Moses sich von der Nordseite zeigenden Judengottes einem etwa vorhandenen Monotheismus der Juden jeden Wert nimmt: da erst die Verquickung jüdischer Formeln mit Platonischen Gedanken das hervorgebracht hat, was man anständigerweise Monotheismus nennen darf: da endlich dieser so zur Existenz gebrachte Monotheismus philosophisch wie gemütlich schlechthin nichts zu bedeuten hat.» de Lagarde a. a. O. S. 318

den Willen Gottes zu erfüllen. Der Polytheismus läßt dem Menschen die Wahl, sich bald für diese, bald für jene Ziele seiner verschiedenen Götter zu entscheiden, die einander unter Umständen sogar widersprechen können. Nur der Eine Gott verbürgt die Einheit der sittlichen Weltordnung und damit zugleich die Zielstrebigkeit und innerliche Übereinstimmung der menschlichen Betätigungsweisen.

### c. Die Absolutheit

Wir fanden die Einzigkeit der Gottheit in der Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit derselben eingeschlossen. In der gleichen Weise ergibt sich aus seiner Übernatürlichkeit, daß Gott nicht durch ein anderes Wesen hervorgebracht und von außen in seinen Handlungen bestimmt sein kann. Denn die Kausalität ist nur als raumzeitliche denkbar. Was nicht im Raume und in der Zeit ist, das kann den Grund seines Daseins und Handelns nicht in einem Andern haben, ist selbst nicht bedingt, sondern das schlechthin Unbedingte. Die endlichen Dinge sind zeitlich entstanden und durch andere außer und neben ihnen existierende Dinge in ihrer Betätigung beeinflußt. Gott hingegen hat nichts hinter, neben oder vor sich, was eine Wirkung auf ihn auszuüben vermöchte, und wovon er abhängig ist, sondern ist der Kategorie der Ursächlichkeit ganz und gar enthoben. In diesem Sinne, sofern er zwar seinerseits alles bedingen kann, aber selbst nicht wieder von etwas Anderem bedingt ist, pflegt Gott das Absolute genannt zu werden.

Dasjenige Sein, welches von einem anderen bedingt, aus ihm sozusagen ins Dasein herausgesetzt ist, heißt existierend. Existenz hat also immer nur das bedingte oder abhängige Sein. Dasjenige Sein dagegen, welches unbedingt ist, existiert nicht, sondern liegt allem bedingten Sein als das Prinzip seiner Existenz zugrunde, ist selbst der Grund des bedingten Seins oder subsistiert demselben. So ergibt sich aus der Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit oder der Übernatürlichkeit Gottes die Bestimmung der Substantialität, denn mit diesem Ausdrucke bezeichnet man die Subsistenz in sich, das Begründetsein nicht in einem anderen, sondern in seinem eigenen unmittelbaren Wesen, das Beruhen auf sich selbst

ohne alle Bedingtheit und Bestimmtheit von außen. Gott ist Substanz, und zwar, da er, wie gesagt, das Absolute ist, so ist er die absolute Substanz, der Träger und der Grund alles Begründeten oder Existenten. Indem er aber so über alle Abhängigkeit und Bedingtheit schlechthin erhaben ist, erfüllt er damit die Forderung des religiösen Bewußtseins, daß Gott, um den Menschen von der Bedingtheit der Natur erlösen zu können, selbst in keiner Weise bedingt sein darf.

Darin daß alles natürliche Sein abhängig und bedingt ist, besteht die Endlichkeit desselben. Gott, als das absolute Sein, pflegt daher, zumal in populären Erörterungen, auch wohl als «das Unendliche» bezeichnet zu werden. Nun sind aber «Endlich» und «Unendlich» Begriffe, die nur in Beziehung auf die Kategorie der Quantität einen Sinn besitzen. Nur das Räumliche und Zeitliche kann endlich oder unendlich sein. Auf Gott hingegen können diese Ausdrücke nicht angewendet werden, weil er eben über alle Räumlichkeit und Zeitlichkeit hinaus ist; Gott wird also auf die Stufe der Vorstellung, ja, der bloßen sinnlichen Anschauung herabgezogen, wenn man die Unendlichkeit von ihm aussagt. Der religiöse Naturalismus, der Gott mit der Natur identifiziert, mag immerhin Gott unendlich nennen, sofern er die Natur für ein unendliches Wesen ansieht. Auch begreift man es, wenn Giordano Bruno unter dem Eindrucke des kopernikanischen Weltsystems die vermeintliche Unendlichkeit der Welt unmittelbar auf Gott übertrug bzw. die Unendlichkeit der Welt durch die Unendlichkeit des mit ihr unmittelbar identischen Gottes zu begründen suchte und Spinoza ihm in diesem Punkte folgte. Warum jedoch die supranaturalistischen Theologen und Philosophen, welche die Annahme der Identität von Gott und Welt nicht teilen, hartnäckig an dem Prädikate der Unendlichkeit in der Anwendung auf die Gottheit festhalten, das erklärt sich, wenn nicht aus alter eingewurzelter Denkgewohnheit oder vielmehr Gedankenlosigkeit, nur aus dem Mangel an spekulativer Einsicht, wo nicht gar aus dem geheimen Wunsche, Gott durch das Prädikat der Unendlichkeit der endlichen Erkenntnis zu entrücken. Es klingt so «wissenschaftlich», zu sagen, daß das Endliche das Unendliche nicht erfassen könne! Allein ehe man eine solche Behauptung ausspricht,

sollte man sich doch zunächst vergewissern, ob Gott überhaupt in irgend welchem vernünftigen Sinne als das Unendliche bestimmt werden kann.[1]

### d. Die Identität mit sich

Ist Gott über die Form der Zeit erhaben, so ist er ferner auch nicht der Veränderung unterworfen. Das endliche, bedingte, existentielle Sein ist, als zeitliches, in beständiger Veränderung begriffen: es entsteht und vergeht oder geht in ein anderes über, je nach den Bedingungen, wovon es abhängt. Das göttliche, unbedingte, substantielle Sein hingegen ist unentstanden, unveränderlich und unvergänglich, unwandelbar und absolut beständig. Gott ist als solcher schlechthin identisch mit sich, weil er außerhalb der Zeit ist und nichts da ist, um eine Veränderung in ihm hervorzurufen. Das gehört ja aber gerade mit zu den Schranken der Endlichkeit, daß sie dem sehnsüchtigen Verlangen des Menschen nach Frieden und Ruhe keine Stätte bietet, daß sie in der unaufhörlichen Veränderung, worin sie begriffen ist, und dem rastlosen Strom der Dinge, der alles mit sich fortreißt, dem Menschen jeden Halt versagt und ihn schutzlos der Unbeständigkeit und Wankelmütigkeit der Dinge preisgibt. Soll der Mensch von dieser Unruhe des endlichen Seins erlöst werden, soll Gott der

[1] Wie die Bestimmung der Unendlichkeit Gottes besonders durch Jacobi und Schleiermacher in der Theologie Aufnahme gefunden hat, und zwar bei jenem in agnostischem, bei diesem in mystisch-gefühlsmäßigem Sinne, so hat Hegel sich derselben im Interesse seines Rationalismus bedient, um aus dem dialektischen Umschlagen der beiden Begriffe «Endlich» und «Unendlich» ineinander die Wahrheit seines panlogistischen Gottesbegriffes zu erweisen. In die populäre Diskussion aber ist jene Bestimmung wohl vor allem durch den üblichen Gebrauch derselben von seiten der Dichtkunst eingeführt worden, da es dem Künstler allerdings nahe liegt, den abstrakten Begriff des Absoluten in metaphysischem Sinne durch die Anschauung der Unendlichkeit des natürlich-sinnlichen Universums auszudrücken. Allein diese poetische Umsetzung des Begriffs in den gefühlsmäßigen und ahnungsvollen Zustand, der durch das Bild der räumlich-zeitlichen Unendlichkeit in uns ausgelöst ist, darf doch nicht mit dem Begriffe selbst verwechselt werden. Es ist und bleibt daher immer ein Zeichen gedanklicher Unklarheit und Verworrenheit, die Bestimmung der Unendlichkeit in spekulativem Sinne auf Gott anzuwenden und daraus irgendwelche Folgerungen, zumal erkenntnistheoretischer Art, zu ziehen.

Fels sein, auf den sich jener aus dem stürmischen Wogenschlage des Daseins hinaufretten, der Baum, in dessen Schatten er sicher lagern kann, ohne von der zerfließenden Fata morgana täuschender Hoffnungen und unerfüllbarer Wünsche mehr genarrt zu werden, dann muß Gott selbst absolut beständig sein und muß der Mensch die Überzeugung von der absoluten Zuverlässigkeit und Unwandelbarkeit des religiösen Objekts haben. Der Mensch sucht in Gott einen festen Grund unter seinen Füßen, auf welchen bauend, ihn die Wandelbarkeit der Dinge nicht mehr zu beunruhigen vermag. Dazu muß aber Gott selbst der Veränderung und Vergänglichkeit enthoben und demnach auch in seinem Wesen über allem Wechsel erhaben sein.[1]

Wäre nun Gottes Wesen mit seinem Wirken einerlei, dann wäre entweder auch das Wirken Gottes, worauf das endliche Sein beruht, der Zeitlichkeit und dem Wechsel entrückt, oder aber das Wesen Gottes wäre doch wieder in die Endlichkeit herabgezogen und damit der Bedingtheit unterworfen. Im letzteren Falle wäre die Weltwirklichkeit als solche für die Gottheit erklärt, im ersteren Falle wäre die Zeitlichkeit der Welt eine bloße Illusion und damit die Wirklichkeit der Welt konsequenterweise überhaupt geleugnet. Soll die Überweltlichkeit Gottes festgehalten werden, ohne daß Gott verweltlicht bzw. die Welt vergottet wird, dann muß das Wesen Gottes von seinem Wirken unterschieden und darf die Überweltlichkeit nur auf das erstere bezogen werden. Gott, als Substanz, steht über seinem Wirken, weil dieses nur als zeitliches denkbar ist, Gott aber, wie gesagt, über und außer aller Zeit ist. Gottes Tätigkeit in bezug auf die Welt aber und in der Welt muß eben deshalb notwendig zeitlich und ihr Inhalt folglich ein wechselnder und unterschiedlich bestimmter sein, weil andernfalls die Welt keine Wirklichkeit besitzen, sondern unterschieds-

[1] Der sich selbst bewegende Begriff Hegels kann deshalb nicht Objekt des religiösen Bewußtseins sein, weil er das sich Verändernde schlechthin ist und hat daher mit Recht die Reaktion des spekulativen Theismus hervorgerufen, dessen Wahrheitsmoment darin besteht, diesem ruhelosen Flusse des Geschehens gegenüber die mit sich selbst identische Substantialität des Absoluten wieder in den Vordergrund gerückt und das Wesen Gottes über die Veränderung der Erscheinungswelt hinausgehoben zu haben. (Vgl. mein Werk «Die deutsche Spekulation seit Kant»)

los in der leeren Einheit der göttlichen Substanz verschwinden würde. Das religiöse Bewußtsein verlangt aber, wie wir wissen, mit gleicher Entschiedenheit die Realität der Gottheit, wie die der Welt und muß daher ebenso sehr auf die Unwandelbarkeit der göttlichen Substanz, wie auf die Zeitlichkeit und unterschiedliche Bestimmtheit der göttlichen Wirksamkeit bestehen. Nur dann ist der Gottlosigkeit des Naturalismus und der Weltlosigkeit des abstrakten Monismus zu entgehen, wenn Gottes Wesen und Wirken voneinander unterschieden, das erstere über die Zeit hinausgerückt, das letztere als zeitliches aufgefaßt wird. Denn darin liegt zugleich schon eingeschlossen, daß die göttliche Wesenheit diejenigen Bestimmungen als vorweltliche und außerweltliche in sich enthalten und dadurch über die Abstraktheit des leeren Eins hinausgehoben sein muß, die in der Welt zur Erscheinung kommen. Der abstrakte Monismus gelangt zu seiner Nichtunterscheidung von Gottes Wesen und Wirken nur auf Grund seiner Annahme einer unmittelbaren Identität von Gott und Welt. Er bildet sich ein, im eigenen Bewußtsein, in der bloßen abstrakten Bewußtseinsform (Ich), das göttliche Sein als solches zu ergreifen, und hat es dann natürlich leicht, der Gottheit alle inhaltlichen Bestimmungen abzusprechen. Wir unsererseits schließen aus den bedrohlichen Konsequenzen, die sich hieraus für die Religion ergeben, daß von einer unmittelbaren Identität der Welt und Gottes nicht die Rede sein kann und daß es eine Selbsttäuschung ist, im eigenen Bewußtsein das göttliche Wesen unmittelbar ergreifen zu können.

### e. Die Geistigkeit

Den Zustand der Außerzeitlichkeit Gottes bezeichnet man als Ewigkeit. Den Zustand der Außerräumlichkeit bezeichnet man als Allgegenwart. Beide Bestimmungen in Eins gefaßt, kennzeichnen den göttlichen Zustand als denjenigen des Insichseins, welcher ausdrückt, daß Gott nicht, wie die endlichen Dinge, in etwas Anderem, nämlich dem Raume und der Zeit, sondern daß er lediglich in sich, dem Subjekt seiner Tätigkeit, ist.

Was im Raume und der Zeit ist, und wessen Wirksamkeit ausschließlich durch raumzeitliche Beziehungen bestimmt ist, das

nennen wir Materie. Das materielle Sein ist ja nämlich gar nichts anderes, als das Sein zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Raume, veränderliche oder bewegliche Raumbeziehung. Es ist das Sein, sofern es hier oder dort, sofern es da ist, oder das Dasein. Im Gegensatze hierzu ist das Insichsein das Sein, «das nicht da ist, sondern nur ist», das sog. «reine Sein». Sofern nun dieses letztere im Gegensatze steht zum materiellen Sein, dem Dasein, bezeichnen wir es als das immaterielle oder Geist-Sein. Die Geistigkeit bedeutet sonach den Zustand eines Seins, das ist, ohne da oder materiell zu sein, das nicht an Raum und Zeit geknüpft, sondern bloßes reines Insichsein ist.[1]

Ein solches Sein ist in der Endlichkeit nicht anzutreffen. Denn der endliche Geist, wie er uns allein unmittelbar als unser eigener Geist bekannt ist, ist an eine materielle Unterlage, den Organismus in seiner raumzeitlichen Bestimmtheit, gebunden. Er ist da, wennschon dies Dasein nicht sein Wesen, sondern, da er in seiner Wirksamkeit noch ganz anders als bloß raumzeitlich bestimmt ist, offenbar bloß seine Erscheinung anbetrifft. Man pflegt daher den Zustand des endlichen Geistes auch nicht als Dasein, sondern vielmehr als Fürsichsein zu bezeichnen. Für sich kann ja nämlich etwas immer nur im Gegensatze zu einem Anderen sein; und dies ist die Materie, die den Gegensatz zum Geiste bildet und den Geist veranlaßt, sich durch die Beziehung auf sich selbst gleichsam von ihr abzusondern und zu unterscheiden. Das Fürsichsein oder das Bewußtsein ist sonach der Zustand des Geistes, wie er durch sein Gebundensein an ein materielles Substrat und sein Bedingtsein durch das letztere hervorgebracht wird. Darin beruht aber gerade die Endlichkeit des Geistes, daß er für sich ist, daß er sich seiner als eines von seiner materiellen Unterlage Verschiedenen, wennschon an sie Gebundenen, bewußt ist, daß er da ist, obwohl dies eigentlich seinem Wesen als Geist widerspricht, daß er den Gesetzen des materiellen Seins unterworfen, obschon er, als Geist, eigentlich reines Insichsein und damit über die materielle, natürliche Gesetzmäßigkeit erhaben ist.

Der endliche Geist also ist nicht reiner, sondern naturbedingter Geist, weil sein Zustand nicht ein solcher des reinen Insichseins,

[1] Vgl. Biedermanns Dogmatik II S. 523 f.

sondern ein durch Dasein getrübter ist. Folglich ist der reine Geist, der Geist, dessen Zustand derjenige des reinen Seins oder Insichseins ist, ebendeshalb zugleich der absolute Geist.

Mit dieser Bestimmung Gottes als des absoluten Geistes ist ein Höhepunkt der Betrachtung erreicht. Erst hiermit nämlich erlangen alle übrigen bisher betrachteten Bestimmungen Gottes ihre höchste religiöse Bedeutung. Denn nur wenn Gott absolut, wenn er selbst in keiner Weise bedingt ist, ist er Herr auch über die Naturbedingtheit; und nur wenn sein Sein ein von demjenigen der Natur ganz verschiedenes, wenn er Geist ist, ist damit die Möglichkeit der Erlösung von der Natur absolut gesichert. Solange der Gegensatz des Geistes und der Natur noch nicht erkannt ist, solange infolgedessen auch Gott noch als ein irgendwie natürlich bestimmtes Wesen aufgefaßt wird, solange kann auch der Eudämonismus nicht wirklich überwunden werden und ist Erlösung im höchsten Sinne des Wortes nicht möglich. Die hellenische Sittlichkeit gelangte über den Standpunkt der eudämonistischen Pseudomoral nicht hinaus, weil die Hellenen bei ihrer wesentlich ästhetischen Geistesveranlagung in religiöser Hinsicht im Naturalismus stecken blieben; und das sehnsüchtige Erlösungsstreben des ausgehenden Altertums verzehrte sich in der Unmöglichkeit, den Begriff einer geistigen Gottheit klar zu fassen. Im Judentum heißt Gott zwar Geist, aber da der Geist in sinnlich-naturalistischer Weise als Äther oder Lichtwesen angeschaut wird, so bleibt auch die jüdische Sittlichkeit zum Teil im Naturalismus, in der Befolgung rein äußerlicher Gebote befangen und spielen in ihr die Reinlichkeitsvorschriften eine so große Rolle, denen wir heute nur noch eine hygienische, aber keine eigentlich sittliche Bedeutung mehr beizumessen vermögen. Erst im Christentum ist Gott wirklich Geist, sofern er hier über alle Natürlichkeit hinausgerückt erscheint und seine Offenbarung sich rein in der Sphäre der seelischen Innerlichkeit vollzieht; allein durch die Identifikation mit Christus als historischer Persönlichkeit wird auch Gott wieder in die Endlichkeit herabgezogen; und dieses Hereinspielen des historischen Momentes in die Gottesauffassung zieht die ganze sinnliche Vorstellungswelt des Naturalismus nach sich und drückt

auch die christliche Erlösungslehre auf das Niveau der eudämonistischen Pseudomoral hinunter.

Gott ist ein Geist. Darum kann auch nur im geistigen Sein das wahre Sein des Menschen gefunden werden, in welchem er mit Gott übereinstimmt; und weil der Mensch nur als geistlicher seinem wahren Wesen gemäß ist, darum kann er seinen Daseinszweck auch nicht in der Verfolgung natürlicher, sondern muß er ihn in der Verfolgung übernatürlicher, d. h. geistiger oder sittlicher, Ziele finden, die als solche von aller eudämonistischen Beimischung frei sind. Gott ist der absolute Geist. Darum darf der Mensch versichert sein, durch Anschluß an Gott von der Natürlichkeit erlöst zu werden; und darum findet sich der endliche Geist nicht bloß als das Höhere gegenüber der Natur, sondern schöpft er aus seiner wesenhaften Übereinstimmung mit Gott zugleich die Zuversicht, in seiner Bekämpfung der Natur das rechte Ziel erwählt zu haben.

### f. Die Allmacht

Ist Gott der absolute Geist, so kann die Materie keine Selbständigkeit außer und neben Gott besitzen. Dann kann es aber überhaupt nichts geben, woran die göttliche Tätigkeit eine äußerliche Schranke fände. Gott ist allmächtig. Alle Macht der Welt, also auch diejenige der Materie und der endlichen Geister, ist im tiefsten Grunde Gottes Macht. Dies ist aber nur unter der Bedingung möglich, daß Gott nicht bloß, wie im Judentum und Christentum, der Schöpfer, sondern daß er die tragende Substanz oder der absolute Grund der Welt ist. Hier ist der Punkt, wo die dualistische Auffassung der Kausalitätsreligionen durch die logische Konsequenz derjenigen Bestimmungen, die auch sie ihrem Gotte beizulegen genötigt sind, in die monistische Auffassung der Identitätsreligionen übergeht. Gott muß auch nach der Ansicht der ersteren der absolute Geist und er muß als solcher allmächtig sein, um das Erlösungswerk vollziehen zu können. Die Allmacht bleibt aber so lange eine in sich widersinnige Bestimmung, als der Welt irgendwelche Selbständigkeit gegenüber der Gottheit eingeräumt und die letztere nicht als der substantielle Grund des gesamten Daseins aufgefaßt wird.

Gott, als das bloße reine Sein, hat seinen Grund in sich. Die Welt hingegen oder das Dasein hat seinen Grund in Gott und würde zugrunde gehen, ja, und an und für sich selbst überhaupt nicht sein, wenn Gott es nicht im Sein erhielte. Das Insichsein ist sich selbst genug, mit sich schlechthin identisch und rein auf sich bezogen. Das Dasein hingegen ist nur als verräumlichtes und verzeitlichtes, aus sich gleichsam herausgetretenes, nach außen gekehrtes Insichsein und daher auch nur in der Beziehung auf das letztere wirklich. Ohne Gott ist die Welt nicht, ohne Welt ist Gott nicht da. Das Dasein Gottes also ist das Sein der Welt; das Sein der Welt aber ist Gottes Sein. Nichts ist da, außer sofern es durch Gott vermöge seiner Allmacht gesetzt ist; alles aber, was Gott setzt, das ist bei der notwendigen Zeitlichkeit des göttlichen Wirkens (vgl. oben) eo ipso da, in der Zeit und damit auch an einem bestimmten Punkte des Raumes (wennschon nicht gerade als Räumliches); und es ist gar kein anderes Setzen oder Wirken Gottes denkbar, als ein sich als Dasein manifestierendes.

Nach der Ansicht des Deismus ist Gott der Welt transzendent, d. h. über- und außerweltlich, und zwar nicht bloß seinem Wesen, sondern auch seinem Wirken nach. Gott hat die Welt ins Dasein gerufen, sie geschaffen; von da an aber hat er sie ihrem Schicksal und der in sie hineingelegten Gesetzmäßigkeit überlassen, um höchstens noch hin und wieder einmal gelegentlich einzugreifen, falls der Gang des großen Uhrwerks irgendwo der Verbesserung und Nachhülfe bedürfen sollte. Das ist der Standpunkt Newtons, der Aufklärung des 18. Jahrhunderts und des Judentums seit dem Untergange des jüdischen Staatswesens. Nach der Ansicht des naturalistischen Pantheismus und des abstrakten Monismus ist Gott der Welt immanent seinem Wesen wie seinem Wirken nach, so zwar, daß beide unmittelbar identisch sind und also die Gottheit völlig in der Welt aufgeht bzw. die Welt ganz und gar in Gott verschwindet. Nach der Ansicht des Theismus endlich ist Gott der Welt transzendent nach seinem Wesen wie nach seinem Wirken, seinem Wirken nach aber zugleich auch immanent, d. h. Gott führt ein Leben für sich, außer und über der Welt, aber er betätigt sich auch zugleich in der Welt, sowohl indem er in

Gestalt der Gnade in sie eingeht, wie auch durch seine übernatürliche Offenbarung und Wunderwirkung.

Von diesen Ansichten unterscheidet sich die Unsrige dadurch, daß nach ihr Gott seinem Wesen nach sowohl transzendent wie immanent, seinem Wirken nach dagegen bloß immanent ist. Gott wirkt also und betätigt sich nur als Welt und in der Welt, aber nicht zugleich als Gott im Unterschiede von der Welt. Gott führt kein Leben für sich außerhalb der Welt, sondern alles Leben Gottes ist als solches ein Leben der Welt, alle Lebendigkeit der Welt aber auch umgekehrt ein Leben Gottes. Es gibt keinen Strahl der göttlichen Wirksamkeit, der nicht unmittelbar in der Welt zur Erscheinung käme; und es gibt keine Erscheinung in der Welt, die nicht in jedem ihrer Momente auf Gott bezogen und durch ihn erst in die Wirklichkeit gesetzt wäre. Bei alledem fällt aber Gott nicht mit der Welt zusammen und geht er in ihr auf, sondern er bleibt ihr mit seinem Wesen zugleich transzendent und unberührt von allem Wechsel der Weltzustände. Nur sofern die Welt die göttliche Wirksamkeit selbst oder vielmehr deren Erscheinung ist, eine Erscheinung jedoch ohne ein Wesen, das in ihr erscheint, nicht denkbar ist, ist Gott auch mit seinem Wesen der Welt immanent. Gottes Wesen ist das Sein in allen Da-Sein; es hat aber offenbar keinen Sinn, zu sagen, daß das Daseiende sein Sein außer sich habe. Gott ist der Welt transzendent als reines Insichsein, das zum Dasein, dem Sein in Raum und Zeit, im Gegensatze steht. Er ist ihr immanent als absolutes Sein, das den Grund und die Substanz des Daseins bildet.

Gottes Sein erschöpft sich mithin nicht im Dasein und fällt mit diesem selbst unmittelbar zusammen, wie der naturalistische Pantheismus und abstrakte Monismus behaupten, sondern Gott steht in seiner unendlichen Produktivität oder als der unerschöpfliche Born, woraus das Dasein quillt, ewig hinter und über dem letzteren. Aber da sich Gott nur im Dasein betätigt, alle Tätigkeit jedoch ein Tätiges voraussetzt, das Subjekt und Träger der Tätigkeit ist, so ist Gottes Sein zugleich im Dasein enthalten, nämlich eben als der Produzent desselben. Gott ist sonach nicht bloß die absolute Substanz, sondern er ist als solche zugleich das absolute Subjekt

der Welt, auf dessen Tätigkeit allein alle Tätigkeit der Welt zurückgeht. Gott ist das Unbedingte nicht bloß in dem Sinne, daß er selbst von nichts bedingt ist, nichts hinter oder neben sich hat, wovon er einen Einfluß erleiden könnte, sondern daß er auch nichts vor sich oder unter sich hat, indem er vielmehr selbst dasjenige ist, was in allem Bedingten als das Bedingende sich ausweist.

Dies nun, daß Gott mit seinem Wesen, als wirkendes Wesen, der Welt zwar immanent ist, aber doch zugleich, als Möglichkeit und Vermögen der Wirksamkeit, über die letztere hinausragt und ihr transzendent ist, dies ist der Standpunkt des konkreten Monismus. Nach ihm ist nicht sowohl Gott in der Welt, als vielmehr die Welt in Gott, wie Malebranche gegen Spinoza behauptet, ein Standpunkt, den Christian Friedrich Krause im Unterschiede vom Naturalismus und abstrakten Monismus als «Panentheismus» bezeichnet hat. Indessen hat diese Bezeichnung das Mißliche, daß der Panentheismus nach der Ansicht seiner genannten Hauptvertreter Theismus sein soll, wohingegen der konkrete Monismus Pantheismus ist, nur freilich kein abstraktmonistischer oder naturalistischer Pantheismus. Pantheismus nämlich heißt nicht, wie es auf theologischer Seite gewöhnlich dargestellt zu werden pflegt, daß alles Gott ist, sondern umgekehrt, daß Gott alles, daß er folglich auch die Welt ist. Der beliebte Einwand, nach der Ansicht des Pantheismus sei auch der Wassertropfen oder der Hund Gott, ist ein schlechter Witz, der höchstens gegenüber einer solchen Auffassung eine gewisse Berechtigung hat, welche die Identität Gottes und der Welt für eine unmittelbare ansieht. Es ist aber bisher das Schicksal des Pantheismus gewesen, daß er von unspekulativen Köpfen mißverstanden und von allen denjenigen zum Gegenstande einer billigen Polemik gemacht worden ist und noch immer gemacht wird, die ein Interesse daran haben, nur den Theismus als die wahre religiöse Anschauungsweise gelten zu lassen.[1]

[1] Wer, wie der Verfasser dieses Werkes, vom Beginne seiner wissenschaftlichen Laufbahn an sich mit dem Gegensatze der pantheistischen und theistischen Anschauungsweise befaßt hat, weiß ein Lied davon zu singen, zu welchen Verdrehungen, Mißverständnissen, falschen Unterstellungen und törichten Ausdeutungen dieses Begriffs das anerzogene und künstlich gezüchtete theistische Vorurteil selbst solche Denker verführt hat und noch

### g. Die Allwissenheit und Allweisheit

Wir haben die Allmacht als dasjenige Prädikat kennen gelernt, wodurch sich Gott als absoluter Weltgrund, absolute Substanz und absolutes Subjekt des Daseins ausweist, und wir haben demgemäß die Welt als den Schauplatz der Betätigung und als Erscheinung Gottes begriffen. Daraus folgt, daß auch alle diejenigen Bestimmungen auf Gott als ihren Grund zurückgehen und in ihm begründet sein müssen, die in der Welt zutage treten. Was ist denn nun aber dasjenige, was hier verwirklicht und durch die Allmacht ins Dasein eingeführt wird?

Das Dasein ist, wie gesagt, überhaupt nichts anderes, als das aus sich herausgegangene, nach außen gewendete Insichsein und dieses nur ein anderer Ausdruck für das Geist-Sein; also müssen es geistige Bestimmungen sein, die den Inhalt der Weltwirklichkeit bilden. Die geistige Inhaltsbestimmung aber nennen wir Idee und verstehen darunter einen konkret bestimmten Vorstellungsinhalt, dessen einzelne Momente rein durch logische Tätigkeit gesetzt sind und kraft logischer Notwendigkeit sich untereinander vermitteln. Hiermit stimmt zusammen, daß alle Erkenntnis des Weltinhalts nur darin besteht, die gegebenen Erscheinungen solange umzudenken, bis ihr logischer Charakter klar hervortritt, und sie damit als ein System von logischen Beziehungen zu begreifen. Wie die Tonempfindung auf Grund der wissenschaftlichen Untersuchung sich als Bewußtseinssymptom objektiv logischer (mathematischer) Beziehungen darstellt, so ist es das Ideal der Wissenschaft, auch alle übrigen Empfindungen, die aus ihnen aufgebauten Wahrnehmungen und ihren Zusammenhang unter einander auf logische Beziehungen zurückzuführen, deren einheitliche Zusammenfassung wir mit dem Ausdruck «Gesetz» be-

täglich verführt, von denen man dies nicht erwarten sollte. Ich gestehe, fast noch nie bei einem Theologen und nur höchst selten bei Philosophen eine wirklich unbefangene Auffassung und Begriffsbestimmung des Pantheismus und eine saubere Unterscheidung der verschiedenen möglichen Arten des letzteren gefunden zu haben. Vergl. mein Werk «Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes»

zeichnen. Die Erforschung der Weltgesetzlichkeit ist der Zweck der Wissenschaft, und alles Erkennen ist nichts anderes, als ein Logifizieren und Rationalisieren des Erkenntnisinhalts. Beunruhigt durch den Widerspruch zwischen der logischen Natur unseres eigenen Denkens und der scheinbaren Alogizität der Gegenstände, fühlt unser Erkenntnistrieb sich erst dann befriedigt, wenn es ihm gelungen ist, jenen Schein möglichst hinwegzuarbeiten und die logische Beschaffenheit der Dinge ans Licht zu ziehen. Das setzt aber voraus, daß es nicht bloß eine subjektive Logik in unserem Denken, sondern daß es zugleich eine objektive Logik im Dasein oder der Wirklichkeit gibt, die durch das Erkennen nur ins Bewußtsein erhoben wird, daß der Inhalt der Wirklichkeit ein logischer ist und daß es folglich Ideen sind, die im Dasein zur Verwirklichung gelangen. Gottes Allmacht, die das Dasein setzt, ist mithin eine ideebestimmte. Gott muß sich logisch betätigen, um durch seine Wirksamkeit die logisch bestimmte Wirklichkeit zu produzieren.

Nun pflegt die logische Betätigung als vernünftige bezeichnet zu werden, und ein Wesen, das sich vernünftig auswirkt, muß selbst Vernunft besitzen oder sein, wenn anders die logische Weise seiner Betätigung verständlich sein soll. Die absolute Macht der Gottheit oder ihre Allmacht schließt sonach die Vernunft Gottes ein und fordert die letztere selbst zu ihrer näheren Bestimmung. Umgekehrt fordert aber auch die Vernunft die Allmacht zu ihrer näheren Bestimmung, weil sie ohne diese etwas setzen würde, was nicht durch die göttliche Allmacht gesetzt wäre, weil die Allmacht sonst über die Vernunft keine Macht haben und folglich nicht die All-Macht sein würde. Die Allmacht ist mithin ebenso nur die Allmacht der Vernunft, wie diese nur die Vernunft der Allmacht ist; beide bilden sie die an sich untrennbaren und nur von uns in der begrifflichen Reflexion zu unterscheidenden Momente oder Seiten der einheitlichen göttlichen Wirksamkeit.

Sofern nun hierbei die göttliche Vernunft den Gesamtinhalt jedes Augenblicks der Wirklichkeit kraft logischer Notwendigkeit setzt, pflegt jene als Allwissenheit bezeichnet zu werden. Sofern jede Inhaltsbestimmung der Wirklichkeit im gegenwärtigen Augenblicke durch die Rücksicht auf die vorangegangenen Be-

stimmungen einerseits und diejenigen des nächstfolgenden Augenblickes andrerseits, letzten Endes aber durch den Zweck des gesamten Daseins überhaupt bestimmt ist, pflegt die göttliche Vernunft als Allweisheit bezeichnet zu werden. Der Begriff der Allweisheit drückt sonach nur aus, daß die logische Notwendigkeit, wodurch der Inhalt der Wirklichkeit bestimmt ist, als solche zugleich eine teleologische ist; dies versteht sich aber von selbst, da nur eine solche Tätigkeit vernünftig genannt zu werden verdient, welche die Erreichung eines bestimmten Zweckes anstrebt.

Allwissenheit und Allweisheit gehören also ebenso notwendig zusammen und schließen einander ein, wie wir dieses von der Allmacht und Allvernunft gesehen haben. Wie die Allmacht an und für sich selbst keine Welt, d. h. keinen vernünftig geordneten Kosmos, produzieren könnte, wenn sie hierzu nicht durch die Vernunft bestimmt würde, so könnte die Allvernunft für sich allein keine Welt ins Dasein rufen, wenn ihre inhaltlichen idealen Momente nicht durch die Allmacht verwirklicht und die an und für sich bloß logischen Beziehungen der ersteren untereinander in dynamische verwandelt würden. Und wie die Allweisheit des vernünftigen Inhalts entbehren würde, wenn ihr dieser nicht von der Allwissenheit geliefert würde, so würde die Allwissenheit nicht vernünftig sein, wenn ihr Wissen nicht teleologisch bestimmt, wenn sie mithin nicht allweise wäre. —

Gott muß allmächtig sein, d. h. es darf keine Macht geben, welche der göttlichen Macht einen Widerstand zu leisten vermöchte, wenn der Mensch die Überzeugung haben soll, daß Gott ihn auch von der stärksten Macht, die seine Freiheit einschränkt, von der Naturmacht, wird erlösen können. Gott muß allwissend und allweise sein, wenn Erlösung für den Menschen durch die Übernahme der von Gott gesetzten Ziele möglich sein soll. Die Erhebung des Menschen über die Naturschranke ist, wie wir dies früher gesehen haben, ein Heraustreten aus der Unvernunft des Daseins. Also muß das absolute Wesen, zu welchem sich der Mensch erhebt, selbst ein vernünftiges, allweises und allwissendes, Wesen sein und muß es auch die Unvernunft der Natur nur als vernünftige Bestimmung seiner eigenen Vernunft gesetzt haben. Religion ist praktische, wie die Wissenschaft theoretische Über-

windung der Unvernunft des Daseins ist. In beiden Fällen aber setzt die Überwindung die objektive Vernünftigkeit des Daseins voraus, die hier nur erkannt, während sie dort zugleich zum Bestimmungsgrunde des Handelns erhoben wird. In jedem Augenblicke und an jeder Stelle muß der Mensch sich in die Vernunft der Gottheit erheben, d. h. in den göttlichen Zweckprozeß eintreten und die Dinge und Verhältnisse als gottgesetzte im Sinne der Allweisheit werten können. Das ist nur unter der Bedingung möglich, daß alle Bestimmungen der Wirklichkeit von Gott vorgesehen und gedacht sind, daß keine Bestimmung in der Welt aus dem göttlichen Gedankeninhalte herausfällt, daß alles nur ist, sofern es von Gott gewußt ist, oder mit andern Worten, daß die göttliche Allweisheit als solche zugleich die göttliche Allwissenheit in sich einschließt.

Daß Gott allmächtig ist, bewirkt, daß es dem Menschen völlig aussichtslos erscheinen muß, sich mit seiner eigenen beschränkten Macht der göttlichen Macht entgegenzustemmen, das bricht die Kraft der Eigenheit und zwingt den Menschen zur demütigen Ergebung in den Willen Gottes. Daß die göttliche Macht als solche vernünftig bestimmt, die Allmacht zugleich Allweisheit ist, das richtet den Menschen wieder empor aus der Erniedrigung, erfüllt ihn mit Vertrauen auf die göttliche Macht und verleiht ihm die Gewißheit, nur in der Übernahme der göttlichen Zwecke zugleich seinen eigenen wahren Zweck zu erfüllen. Die bloße passive Verzichtleistung auf die eigene Macht, auf die Ausübung des zufälligen persönlichen Willens ist Resignation, aber nicht Erlösung. Erst die Überzeugung, daß die Allmacht der Verwirklichung von Zwecken dient, die ebenso sehr die Zwecke Gottes, wie diejenigen der Welt sind, und denen er sich nicht entziehen könnte, selbst wenn er wollte, erst der Gedanke, daß die Welt ein einheitliches Zwecksystem ist, in welchem jedes Glied seine ihm zugewiesene notwendige Stelle einnimmt und das objektiv von Gott Bezweckte auch subjektiv für den Einzelnen der höchste Zweck ist, erst dies schnellt den Menschen über die Schranken der Natur empor und läßt ihn seinen Halt in der willigen Einordnung in das ideale Zwecksystem gewinnen.

Resignieren muß der Mensch gegenüber der Naturmacht, sofern sich ihm die letztere als eine blinde oder unvernünftige darstellt. Denn wenn es keine objektiven Zwecke gibt, so hat der Mensch keine Möglichkeit, durch Übernahme solcher Zwecke sich über die Natur zu erheben und den höheren Wert seiner geistigen und vernünftigen Wesenheit zu bewähren. Erlösung blüht nur aus dem Glauben an die durchgängige teleologische Beschaffenheit der Natur trotz aller ihrer scheinbaren Unvernunft, aus dem Glauben an die Natur als ein Mittel zur Verwirklichung von objektiven Zwecken, die zu Zwecken des Menschen werden können. Darum hat es auch keinen Sinn, von einer «materialistischen Religion» zu sprechen. Darwinismus und «naturwissenschaftliche Weltanschauung», d. h. der Glaube an die alleinige und absolute Geltung der mechanischen Gesetzlichkeit, schließen jede Möglichkeit einer Erlösung im religiösen Sinne aus, weil sie die objektive Teleologie bestreiten und damit die Unvernunft der Natur als unüberwindbar hinstellen. Nur die völlige gedankliche Unklarheit über das Wesen beider, wie sie übrigens unter den Forschern selbst vielfach anzutreffen ist, kann sich einbilden, hier eine Brücke schlagen und eine Versöhnung zwischen religiöser und «moderner» Weltanschauung im Sinne der genannten Auffassungsweisen herstellen zu können. Darum sehen wir auch im letzten Menschenalter das religiöse Bewußtsein in demselben Maße niedergehen, in welchem das Ansehen der naturwissenschaftlichen Weltanschauung und der Glaube an die alleinseligmachende Wahrheit des Darwinismus steigt; darum geht das Wiedererwachen der lange zurückgedämmten religiösen Triebe in der Gegenwart Hand in Hand mit dem immer weiter um sich greifenden Mißtrauen gegen die alleinige Wahrheit des naturwissenschaftlichen Mechanismus; darum ist an eine religiöse Wiedergeburt der modernen Menschheit solange nicht zu denken, als nicht auch in der Wissenschaft der Glaube an die objektive Zweckbeschaffenheit des Seins wieder in die ihm gebührenden Rechte eingesetzt ist; und darum kann sich eine solche Wiedergeburt nicht abseits von der Spekulation und im Gegensatze zu ihr vollziehen, wie der Skeptizismus der «Modernen» meint, sondern die religiöse Erneuerung ist nur im Zusammenhange mit der Wieder-

anerkennung und der Pflege der spekulativen Philosophie zu erwarten.[1]

So sind die Allmacht und Allweisheit mit Einschluß der Allwissenheit die wichtigsten Prädikate Gottes, weil erst sie die Möglichkeit der Erlösung verbürgen. Erlöst werden heißt, durch Ausführung des göttlichen Willens der Sklaverei des eigenen natürlichen Willens und den ihm gesetzten Schranken enthoben werden. Ohne die Allweisheit und Allwissenheit aber würde dem göttlichen Willen der Inhalt fehlen, dessen Verwirklichung der Mensch sich vorsetzen könnte; ohne die Allmacht würde dem Menschen die zwingende Nötigung zur Verwirklichung jenes Willens, sowie der Glaube fehlen, durch Verwirklichung eben dieses Inhalts die Macht der Natur überwinden zu können. Erlösung ist der Triumph des Geistes über die Natur, indem sich ihm auch die Sinnlosigkeit und Unvernunft der Natur als gottgewollte und damit unter religiösem Gesichtspunkte doch als die höchste Weisheit darstellt. Wenn aber Gott nicht allweise ist, dann hat die Natur gar keinen Sinn und ist sie schlechthin unvernünftig, und wenn er nicht allmächtig ist, dann bildet sie auch für Gott eine Schranke und ist Gott nicht imstande, den Menschen über die Natur emporzuheben.

Nun ist aber Gott nur als der absolute Geist ein allmächtiges und allweises Wesen. Absoluter Geist aber ist er wiederum nur, sofern er, als Insichsein, über das Dasein der Natur hinausgerückt ist. Damit bestätigt es sich am Schlusse dieser Untersuchung, daß die Überweltlichkeit und Übernatürlichkeit, wie wir zu Anfang derselben gesehen haben, die erste fundamentalste Bedingung bildet, von welcher die Möglichkeit der Erlösung abhängt. Wir haben jene wichtigste Fundamentalbestimmung aus der Tatsache des Erlösungsbedürfnisses induktiv erschlossen und aus ihr in deduktiver Weise die übrigen Bestimmungen Gottes abgeleitet.

[1] Es entbehrt nicht einer gewissen Komik, unter dem Einflusse der religiösen Zeitströmung neuerdings auch solche sich auf die Religionsphilosophie werfen zu sehen, die bisher in erkenntnistheoretischer und metaphysischer Beziehung dem Skeptizismus bzw. Agnostizismus huldigten und die Annahme einer objektiven Teleologie als den Gipfel der Unwissenschaftlichkeit bekämpften. Die ganze Möglichkeit der Religion hängt letzten Endes an der Annahme einer objektiven Teleologie. Wenn diese Annahme in der Schwebe bleibt und

Dabei haben wir Schritt für Schritt gezeigt, inwiefern diese Bestimmungen nicht nur untereinander, sondern zugleich mit den Forderungen des religiösen Bewußtseins zusammenstimmen. Auf diese Weise dürfte unserer Untersuchung des Wesens Gottes der höchste Grad von wissenschaftlicher Exaktheit verliehen sein, der in religionsphilosophischer Beziehung überhaupt erreichbar ist. Hinfort kann es sich nur noch darum handeln, die hier entwickelten Bestimmungen im einzelnen genauer auszuführen.

### h. Die Unbewußtheit des absoluten Geistes

Daß die göttliche Vernunft nur die Vernunft der Allmacht, die Allmacht nur die Macht der göttlichen Vernunft ist, besagt, daß Gottes Denken sein Schaffen ist und umgekehrt sein Schaffen mit seinem Denken Eins ist. Hieraus folgt, daß Gott immer nur das Gegenwärtige unmittelbar, das Vergangene und Zukünftige dagegen nur mittelbar, nämlich als implizierten Inhalt des Gegenwärtigen, denken kann, weil, falls er ein Anderes als das Gegenwärtige denken würde, dies damit zu einem Gegenwärtigen werden müßte. Ist aber alles, was Gott denkt, ein gegenwärtig Wirkliches und denkt er nur dasjenige unmittelbar, was gegenwärtig wirklich ist, dann kann er auch kein Denken des Gedachten, kein Wissen um das Gewußte, kein Bewußtsein von seinem Wissen haben, weil die Vorstellung des letzteren notwendig später als das Gewußte und ihr Inhalt damit gegenwärtig wirklich sein würde. Die göttliche Vernunft also muß als solche eine unbewußte, jedes Wissen um das Wissen ausschließende sein, wenn sie eine absolute, ihren Inhalt vermittelst der Allmacht unmittelbar aus sich herausspinnende und als solchen dynamisch verwirklichende sein soll.

---

etwa die Kantische Ausflucht einer bloßen subjektiven Zweckmäßigkeit als höchstes Zugeständnis nach dieser Richtung aufgefaßt wird, so kann man sich hiernach leicht einen Begriff von dem Werte einer solchen «moderne n» «wissenschaftlichen» Religionsphilosophie machen. Habt ihr nicht die Fähigkeit oder den Mut, euch von modernen Modevorurteilen zu befreien, so laßt doch wenigstens die Religion in Ruhe und spart euch die Mühe, sie durch das zersetzende Scheidewasser eures Skeptizismus in den Rang einer «Wissenschaft» zu erheben!

So ist es erst das Prädikat der Unbewußtheit, wodurch die Absolutheit des göttlichen Geistes sicher gestellt und der letztere als dasjenige Prinzip gerechtfertigt erscheint, von welchem die Wirklichkeit gesetzt wird. Bereits oben, als wir das göttliche Sein als reines Insichsein im Gegensatze zum Fürsichsein oder dem Bewußtsein des endlichen Geistes bestimmten, hätten wir daraus die Folgerung der Unbewußtheit Gottes ziehen können. Es erschien jedoch geboten, diese Folgerung bis hierher zurückzustellen, wo sie inzwischen eine neue Bestätigung durch die Einsicht in die Einheit von Denken und Schaffen in Gott erhalten hat, um sie nunmehr im Zusammenhange zu entwickeln.

Wir bezeichneten als Insichsein ein Sein, welches ist, ohne da bzw. materiell zu sein, und fanden eben hierin das Wesen der Geistigkeit begründet. Nun ist das materielle Sein insofern ein passives Sein, als es seine Bestimmungen von außen durch Stoß und Gegenstoß empfängt. Sofern also der endliche Geist da, d. h. an eine materielle Unterlage gebunden und damit an einen bestimmten Punkt des Raumes und der Zeit fixiert ist, insofern ist auch er ein passives Wesen. Sofern er dagegen Geist und also Insichsein ist, insofern muß auch er ein schlechthin aktives Wesen sein. Die Passivität des endlichen Geistes zeigt sich darin, daß er allen seinen Inhalt, den von Kant sog. Stoff der Erkenntnis, von außen durch die Einwirkung der Materie empfängt. Die Aktivität des endlichen Geistes besteht darin, daß er die Einwirkung von außen in die ihm selbst gemäße (innerliche) Form der Empfindung umsetzt und die alogische, weil nicht aus logischer, sondern aus dynamischer Bestimmung entsprungene, Beschaffenheit des Empfindungsstoffes dadurch möglichst hinwegarbeitet, daß er sie vermittelst seiner Intellektualfunktionen in die allgemeinen Formen der Geistigkeit, die Kategorien, einordnet.

Sofern nun hierbei der endliche Geist in seiner Tätigkeit auf die materielle Einwirkung von außen angewiesen, sofern er empfindungsmäßig bestimmt und alle seine Aktion im Grunde bloße Reaktion, nämlich Beantwortung der äußeren Einwirkung ist, insofern ist er bewußter Geist. Denn das Bewußt-Sein ist als solches gar nichts anderes, als das Empfindungs-Sein, die Seinsart der Empfindung, dasjenige Sein, welches der materiellen Einwir-

kung bei ihrer Verarbeitung durch den Geist zuteil wird; und folglich, da alle Empfindung auf der materiellen Bedingtheit des endlichen Geistes beruht, so ist es der Ausdruck für das Dasein des letzteren, das wir früher auch als Fürsichsein bezeichnet haben. Sofern hingegen der endliche Geist sich spontan als Geist betätigt, indem er die äußere Einwirkung nicht, wie die Materie, einfach passiv hinnimmt, sondern sie durch seine Intellektualfunktionen beantwortet und in die ihm selbst gemäße Form der Innerlichkeit umsetzt, insofern ist er unbewußt, wie wir denn bekanntlich auch kein Bewußtsein weder von der ersten Entstehung unserer Empfindungen, noch von ihrer Einordnung in die kategorialen Formen haben.

Mit andern Worten: Bewußtsein ist das geistige Sein nur, sofern es beschränkt und infolge seiner materiellen Gebundenheit der Passivität verfallen ist; es ist die Form des endlichen Geistes. Der absolute Geist hingegen, der absolut unbeschränkt und folglich auch absolut aktiv und produktiv ist, kann eben deshalb auch kein Bewußtsein haben. Bewußtsein ist die Form des Geistes, sofern er da, sofern er materiell bedingt ist, eben darum aber auch ein Widerspruch gegen die eigentliche Natur des Geistes, der seinem Wesen nach Insichsein ist. Darum besteht die ganze Arbeit des Geistes, selbst auf den tiefsten Stufen der Endlichkeit nur darin, diesen Widerspruch zu beseitigen, indem der Geist die Einwirkung von außen, die Folge seines Daseins, in die geistige Form des Bewußt-Seins überführt und den Bewußtseinsinhalt durch fortgesetzte unbewußte kategoriale Umformung und Rationalisierung der ihn konstituierenden Empfindungen zu immer höheren Stufen der Geistigkeit hinaufführt.

Wäre das Bewußt-Sein, das identisch ist mit dem Empfindungs-Sein, nicht ein Widerspruch gegen die Natur des Geistes, etwas, was vom Standpunkte des letzteren aus eigentlich nicht sein sollte, so hätte der Geist keine Veranlassung, die Empfindungen zu höheren Gebilden (Anschauungen, Wahrnehmungen) untereinander zu verknüpfen, ihnen durch Erhebung in das Gebiet der Vorstellung und des Begriffes die sinnliche Beschaffenheit abzustreifen und die an und für sich alogische Empfindungswelt durch kategoriale Bearbeitung in eine möglichst logische um-

zuwandeln. Daß all unser Erkennen nichts anderes ist, als eine bewußte Fortsetzung jener ersten ursprünglichen Produktion und Bearbeitung der Empfindungen, wodurch die «Erfahrungswelt» in uns gesetzt wird, daß die ganze Wissenschaft nur die methodische Arbeit ist, die alogische Naturgrundlage unseres Bewußtseins, wie sie in den Empfindungen enthalten ist, bis zu dem Grade hinwegzuarbeiten, daß das gesamte Dasein sich als ein logisches und damit als ein geistiges darstellt, um so den Zustand des Insichseins, der durch kein Dasein getrübten geistigen Einheit aller Dinge, zurückzugewinnen, ist der sicherste Beweis dafür, daß unmöglich das Bewußtsein das Wesen des Geistes selber sein kann. Der endliche Geist rebelliert im Erkennen sozusagen beständig gegen das Bewußt-Sein, weil dieses seinem Wesen nicht gemäß ist; er will das Dasein und Empfindungssein als Insichsein und Geist begreifen, er will sich selbst als das Wesen der empfindungsmäßig bestimmten Dinge wiederfinden. Darum ruht er nicht, bis es ihm gelungen ist, das Ungeistige als ein Geistiges zu erfassen, das Irrationale in ein Rationales umzudeuten, d. h. die gesamte Wirklichkeit, sowie sie sich in seinem Bewußtsein spiegelt, zu logifizieren und zu rationalisieren. Was der endliche Geist erstrebt, ist die vollständige Einsicht in die geistige Beschaffenheit des Daseins, ist der Zustand, wo der Empfindungsstoff, auf welchem das Bewußt-Sein beruht, bis zu dem Grade hinweggearbeitet und in logische Faktoren aufgelöst ist, daß der Geist es nicht mehr mit irgendwelchen passiven Empfindungen, sondern nur noch mit dem aktiven Widerspiel rein geistiger Geschehnisse und Beziehungen zu tun hat, wo die Fremdheit der Außenwelt geschwunden und der Geist sich selbst in der Wirklichkeit wie im Spiegel anschaut. Alles Erkennen strebt aus seiner eigenen innersten Natur diesem höchsten Ziele, der Überwindung des Empfindungsstoffes und damit des Bewußt-Seins, entgegen; eben dadurch aber beweist es die Unmöglichkeit, das Bewußtsein für das Wesen der geistigen Tätigkeit anzusehen.

Nun ist es aber, wie gesagt, auch das Streben der Religion, von der Naturbedingtheit loszukommen und den Geist in seiner Wahrheit zu ergreifen. Gott muß vom religiösen Bewußtsein als absoluter Geist gefaßt werden, weil nur der Begriff des absoluten Geistes

dem reinen Wesen des Geistes entspricht und nur das Insichsein imstande ist, den Widerspruch des Daseins aufzuheben. Was also, unter theoretischem Gesichtspunkte angesehen, ein Widerspruch zwischen der alogischen Empfindungsgrundlage des Bewußtseins und der logischen Wesenheit unseres Geistes ist, dasselbe stellt sich unter religiösem Gesichtspunkte dar als dynamischer Widerstreit zwischen der Natur und dem Geiste des Menschen. Wie kann man hoffen, diesen Gegensatz zu überwinden, wenn man den letzteren in Gott selbst hineinträgt? Wie kann das Insichsein die Möglichkeit einer Aufhebung des genannten Widerspruches zwischen dem alogischen Empfindungsstoff und der logischen Wesenheit des Geistes verbürgen, wenn man das Insichsein dadurch doch wiederum ins Dasein herabzieht, daß man ihm die Form des Bewußtseins beilegt? Nur die Einsicht in die logische, vernünftige und geistige Beschaffenheit der Dinge läßt das erkennende Bewußtsein zur Ruhe kommen. Nur als reiner absoluter Geist kann Gott die Erlösung vollbringen, den endlichen Geist über die Natur erheben und ihm Frieden geben. Gott ist aber nur dann der absolute Geist, wenn er selbst über die Natur hinaus, wenn er reines Insichsein ohne Dasein und Bewußtsein ist.

Bewußt-Sein ist Empfindungs-Sein; es ist nur die eigentümliche Form, mit welcher der Geist die materielle Einwirkung von außen beantwortet, setzt folglich das Dasein als sein notwendiges Korrelat voraus und beruht nur auf der Beschränktheit und Endlichkeit des Geistes. Der absolute Geist dagegen ist nicht beschränkt, hat keine Materie als sein äußerliches Korrelat zur Seite, von dem er eine Einwirkung erleiden könnte, und handelt daher auch niemals reaktiv, sondern immer nur rein produktiv, indem er allen Inhalt unmittelbar durch sein Denken setzt und vermittelst seiner Allmacht verwirklicht. Folglich kann auch das Denken des absoluten Geistes kein empfindungsmäßig bestimmtes und folglich auch die Tätigkeit des absoluten Geistes keine bewußte geistige Tätigkeit sein.

Es ist nur die Verbohrtheit einer irregeleiteten Psychologie, zu meinen, daß die Form der Bewußtheit dem Geiste wesentlich sei. Wäre dies wirklich der Fall, so müßte der Geist ein passives und unproduktives Wesen sein; denn das Bewußt-Sein ist eben gar kein anderes, als die Seinsart der Empfindungen; die Empfindungen

aber bilden zwar das Material, womit die geistige Tätigkeit operiert, und ohne welches der Geist nicht als solcher zur Erscheinung kommen würde, entbehren jedoch selbst aller inneren Lebendigkeit und können für sich allein auch keine Verknüpfungen und Beziehungen zueinander eingehen, geschweige denn eine Wirkung ausüben. Darin besteht ja aber gerade das Wesen des Geistes, daß er dem passiven Dasein der Materie und der Empfindungen gegenüber das aktive und produktive Prinzip schlechthin ist und jene nur dazu benutzt, um vermittelst ihrer seinen eigenen zweckartig bestimmten Inhalt zu verwirklichen. Auch der endliche Geist ist nur insoweit Geist, als er nicht (wie in der Geisteskrankheit) der Materie und dem Empfindungsstoffe unterworfen, sondern in der zweckvollen Gestaltung der Materie und der Produktion, Verarbeitung und Beziehung des Empfindungsinhalts zugleich Herr über die Materie und die Empfindungen ist. Wie sollte nicht erst recht der absolute Geist, der durch keine Materie eingeschränkt, an keinen Empfindungsstoff gebunden, sondern der absolute Produzent von beiden und also *vor* ihnen und *über* ihnen ist, eben damit auch den Schranken des Daseins und Bewußt-Seins entrückt sein?

Nur in dem Fall könnte mit Recht behauptet werden, das Bewußtsein sei dem Geiste wesentlich, wenn der Geist als solcher das Bewußtsein wäre, wenn es mithin das Bewußtsein wäre, was selbst die geistige Tätigkeit ausübt.[1] Wenn jedoch das Bewußtsein eben gar nichts anderes ist, als das Empfindungssein, der bloße *Zustand*, wo der Geist etwas in sich findet, was er nicht unmittelbar selbst gesetzt, sondern, durch die äußere Einwirkung veranlaßt, in sich hervorgebracht hat, so ist und bleibt es ein passives Sein, eine bloße *Form* des Geistes, die dem Geiste als solchem *zufällig* ist, so kann es folglich auch nichts weniger als der Träger, die Unterlage oder das Subjekt der geistigen Funktionen sein. In Wahrheit *ist das Bewußtsein gar kein Sein* im Sinne eines substantiellen Wesens, sondern etwas völlig Wesenloses, gleichsam Imaginäres, nicht Produzent, sondern Produkt, nicht Subjekt,

[1] In diesem Sinne pflegt die moderne Psychologie irrtümlicherweise von «Bewußtseinsfunktionen» zu sprechen, als ob das Bewußtsein als solches funktionieren könnte!

sondern Eigenschaft, nicht Substanz, sondern Form oder bloßer Zustand des an sich unbewußten geistigen Subjektes, und wenn die Sprache es Bewußt-«Sein» nennt, so hat das gar keine andere Bedeutung, als wenn wir von einem «Identischsein», «Alleinsein», «Verkehrtsein» usw. sprechen, d. h. der Ausdruck «Sein» hat durchaus nur eine grammatikalische, aber keine reale Bedeutung, ist nur ein sprachlicher Notbehelf, um die gemeinsame Form aller bewußten Inhalte zu bezeichnen. Gegeben ist uns immer nur ein konkreter Bewußtseinsinhalt; erst durch Abstraktion gewinnen wir aus ihm den Begriff des Bewußtseins als Bezeichnung für den Zustand, der sämtlichen bewußten Inhalten zukommt. Es ist die von Kant bereits gerügte sog. «Subreption des hypostasierten Bewußtseins», den abstrakten Begriff des letzteren zu einem Sein zu machen und dieses Sein als den Träger und Produzenten der bewußten Inhalte aufzufassen.[1]

[1] Vgl. mein Werk «Das Ich usw.», insbes. S. 134 ff. Wer einmal die bloß formale, accidentielle und zuständliche Natur des Bewußtseins sich klar gemacht, wer erkannt hat, daß Bewußt-Sein in der Tat nichts anderes ist, als Empfindungs-Sein, der wird sich auch durch den trivialen Einwand nicht mehr imponieren lassen, daß das Bewußtsein ebensowenig als Produkt einer unbewußt-geistigen Tätigkeit, wie der materiellen Bewegung begreiflich sei. Denn bei diesem Einwande liegt eben die falsche Voraussetzung der substantiellen, für sich selbständigen Natur des Bewußtseins, die «Subreption des hypostasierten Bewußtseins» zugrunde. Wäre das Bewußtsein ein eigenes Sein für sich, substantiell verschieden vom unbewußten Sein, dann freilich wäre seine Entstehung aus dem letzteren genau so unbegreiflich, wie die Produktion einer Substanz durch eine andere; und es machte keinen Unterschied, ob jenes produktive unbewußte Sein als unbewußter Geist oder als Materie aufgefaßt würde. Allein diese Unbegreiflichkeit verschwindet, sowie es als ein bloßer Zustand des unbewußten geistigen Seins und seine Realität als diejenige der Empfindungen erkannt wird. Denn damit verwandelt sich die Frage nach der Entstehung des Bewußtseins in die andere nach der Entstehung der Empfindung; es hat aber durchaus keine Schwierigkeit, sich vorzustellen, daß der unbewußte Geist die Affektion von außen durch die Produktion von Empfindungen beantwortet; man muß nur nicht den unberechtigten Anspruch erheben wollen, die Entstehung des Bewußtseins mit dem Bewußtsein unmittelbar belauschen und beobachten zu können. Die Entstehung des Bewußtseins aus dem Unbewußten ist eine Hypothese, wie andere Hypothesen auch, eine Hypothese, die wir machen müssen, um den gegebenen Bewußtseinsinhalt zu erklären, der als solcher uns allein unmittelbar gewiß ist. Es ist daher im Grunde auch nur das

Wenn hierüber noch irgendein Zweifel besteht, so verschwindet dieser angesichts des Umstandes, daß die Annahme, das Bewußtsein sei die wesentliche Substanz, das Subjekt der geistigen Tätigkeit, selbst vom religiösen Standpunkte aus nicht aufrecht erhalten werden kann. Alle Religion gipfelt darin, daß der Mensch in seiner geistigen Wesenheit den Schwerpunkt seines Daseins ergreift und vom Zentrum jenes Wesens aus den Kampf gegen die natürlichen egoistischen und eudämonistischen Triebe aufnimmt. Gehörte nun das Bewußtsein zum Wesen des Geistes, dann könnte der Mensch sich niemals über seine Natur erheben, weil sein Geist alsdann mit seinem Selbstbewußtsein oder Ich identisch und folglich die Hervorkehrung der geistigen Wesenheit gegenüber der Natur, anstatt ihn über die letztere hinauszuführen, ihn erst recht in die Natur verwickeln und ihm den Egoismus als den Grundtrieb seines Wesens, als den eigentlichen Sinn und Zweck seines Daseins offenbaren müßte. Der endliche Geist ist als solcher notwendig ein bewußtes und auf das Ich bezogenes Wesen, hat also keinerlei Veranlassung, den Egoismus mit Rücksicht auf seine geistige Wesenheit zu verneinen. Das ist ja aber gerade das Ziel der Religion, daß der endliche Geist vermittelst des absoluten Geistes die Herrschaft über die Natur gewinnt und damit auch die Schranken seines eigenen Bewußtseins überwindet. Also muß der Geist in seinem Wesen ein unbewußter sein und kann auch der absolute Geist, mit dem er wesenseins ist, als solcher kein Bewußtsein haben.[1]

alte rationalistische Streben nach unmittelbarer Gewißheit des Seins, wenn die Heutigen das Bewußt-Sein für das Sein schlechthin erklären und die Annahme einer Abhängigkeit desselben von einem unbewußten Sein verwerfen, um damit nicht ihr Vorurteil einer apodiktischen Erkenntnis der Wirklichkeit fahren lassen zu müssen. Hiernach ist also die Frage nach dem Unbewußten letzten Endes eine rein methodologische, und ihre Beantwortung hängt davon ab, ob man nur einer zweifellos gewissen Erkenntnis das Prädikat der wissenschaftlichen zugestehen will, oder ob man sich auch mit einer mehr oder minder wahrscheinlichen Erkenntnis begnügen will und die Forderung der apodiktischen Gewißheit als eine rationalistische Überspanntheit abweist. Für die Religionsphilosophie aber ist diese Frage damit entschieden, daß sie überhaupt nichts anderes, als eine systematische Entwickelung derjenigen Postulate sein kann, die das religiöse Bewußtsein notwendig stellen muß, wenn Erlösung des Menschen möglich sein soll. [1] Die Annahme Fichtes und der Neufichteaner, wonach das Wesen des menschlichen Geistes nicht ein individuelles, sondern ein absolutes Bewußtsein

So gewiß daher das religiöse Bewußtsein die höchste Bestimmung erst dann erreicht, wenn es Gott als den absoluten Geist begreift, so gewiß muß es zu der Anerkennung fortschreiten, daß der Geist nur als unbewußter der absolute Geist ist. Das ist keine «Marotte» einer paradoxen Denkart, das ist auch keine bloße Spitzfindigkeit der theoretischen Spekulation, sondern es ist ein unerläßliches Postulat des religiösen Bewußtseins selbst, sofern sich dieses nur über seine eigenen Voraussetzungen klar ist, weil andernfalls die Überwindung des natürlichen Egoismus, auf welche alle Religion hinausläuft, ein in sich widerspruchsvolles Unternehmen wäre und der Mensch an seinem Bewußtsein, das ihn nötigt, alle Handlungen auf sein Ich zu beziehen, eine letzte unaufhebbare Schranke der Natürlichkeit besitzen würde. Dabei versteht es sich von selbst, daß das Prädikat der Unbewußtheit nicht ein Minus, sondern vielmehr ein Plus gegenüber dem Bewußtsein ausdrückt. Der Naturalismus hat recht, Gott als unbewußt zu bestimmen, aber unrecht, die Unbewußtheit für weniger als die Bewußtheit anzusehen. Gott ist unbewußt, aber das bedeutet nicht eine Herabminderung desselben unter das Bewußtsein, sondern eine Erhebung des absoluten Geistes über die Form des endlichen Geistes, die Beseitigung einer Schranke, den völligen Bruch mit dem Anthropopathismus. Bewußtsein ist Empfindungssein, ist somit natürliches Bedingtsein. Die Leugnung des Bewußtseins Gottes ist folglich nicht eine Negation, sondern eine Position, nämlich die Reinigung seines Begriffs von den letzten Resten der naturalistischen Betrachtungsweise.

## 2. Die psychologischen Bestimmungen Gottes. Das Gefühl in Gott

Wir haben die Allwissenheit Gottes als ein Vorstellen des jeweils gegenwärtigen Weltinhalts aufgefaßt. Es braucht kaum ausdrücklich bemerkt zu werden, daß wir in dem gleichen

(Kants «Bewußtsein überhaupt») sein soll, verkennt die empfindungsmäßige Natur alles Bewußtseins, die als solche nur dem individuellen Bewußtsein (Ich) angehört, und erhebt damit eine leere Abstraktion, das Posterius des Empfindungsinhalts, zum Prius und zur tragenden Substanz desselben. Vgl. meinen Aufsatz über «Der transzendentale Idealismus der Gegenwart» in den Preuß. Jahrb. Bd. 117, Heft 2, (1904)

Sinne in der Allmacht, welche die göttlichen Vorstellungen verwirklicht, nur einen anderen Ausdruck für die Wirksamkeit des göttlichen Willens vor uns haben. Verstehen wir doch unter Wille ganz allgemein die dynamische Betätigung des Geistes, seine Kraft, einen bestimmten Inhalt zu realisieren und den vorher in ihm seienden in die raumzeitliche Wirklichkeit hinauszusetzen, und drückt doch das Wort Vorstellung unmittelbar nur den Zustand jenes Inhaltes aus, wie er vor und abgesehen von seiner dynamischen Verwirklichung vor den Willen des Geistes hingestellt ist. —

Nun pflegt aber das religiöse Bewußtsein sich für gewöhnlich bei diesen beiden Bestimmungen der Denktätigkeit und Willenstätigkeit des absoluten Geistes nicht zu beruhigen, sondern Gott außerdem auch noch bestimmte Gefühle, wie Liebe, Seligkeit, Wohlwollen, Barmherzigkeit, Großmut, Güte, Langmut, Eifer, Zorn, Milde usw. zuzuschreiben. Es kann nach dem Vorangegangenen kein Zweifel sein, daß alle diese nicht notwendige Bestimmungen der Geistigkeit selbst, sondern unberechtigte anthropopathische Übertragungen solcher Inhalte auf den absoluten Geist sind, die lediglich dem endlichen Geiste angehören. Gefühle sind, ebenso wie die Empfindungen, rein passive Zustände unseres Bewußtseins, sie sind die bloße subjektive Resonanz, welche die Empfindungen in uns hervorrufen, und bleiben selbst dann noch rein subjektiv, wenn die Empfindungen auf eine äußere Ursache bezogen und damit dem Geiste objektiv werden. Die Gefühle sind es im tiefsten Grunde, worauf die Bewußtheit der Bewußtseinsinhalte beruht, d. h. es ist die gefühlsmäßige Beimischung aller unserer Empfindungen, infolge wovon die letzteren auf uns selbst bezogen werden und als subjektive Inhalte erscheinen;[1] sie sind daher auch lediglich als bewußte denkbar und haben folglich in einem unbewußten Geiste keine Stelle.

Es geht in der Tat nicht an, der Gottheit solche Bestimmungen zuzuschreiben, die nicht der geistigen Wesenheit als solchen, sondern nur der Natürlichkeit des endlichen Geistes, seiner materiellen Bedingtheit, seiner Nichtgeistigkeit zur Last fallen. Wir können, als endliche Geister, nicht anders, als die Dinge geistig,

[1] Vgl. mein Werk «Das Ich als Grundproblem der Metaphysik» S. 207ff.

d. h. nach der Analogie unseres eigenen geistigen Wesens vorstellen. Wir tragen dies Wesen in die Wirklichkeit hinein und fühlen uns erst dann befriedigt, wenn es uns gelingt, den geistigen Charakter des unmittelbar Ungeistigen aufzuzeigen. Insofern ist alles menschliche Denken notwendig anthropopathisch; und wir müßten überhaupt zu denken aufhören, wenn wir nicht in dieser Weise denken dürften. Allein das Geschrei über Anthropopathismus ist insoweit doch berechtigt, als es sich gegen die Übertragung solcher Prädikate auf die Gottheit richtet, die nicht aus der geistigen Wesenheit, sondern bloß aus deren bewußtseinsmäßiger Erscheinung geschöpft sind; denn insoweit sind dieselben nicht geistig, sondern vielmehr natürlich oder menschlich. Nicht als Menschen aber, d. h. als geistig-natürliche Wesen, übertragen wir unsere eigenen Bestimmungen auf die Wirklichkeit, sondern als G e i s t e r, da all unser Erkennen eben nichts anderes ist, als eine Vergeistigung der Wirklichkeit. Wäre es anders, so hätte der Naturmensch recht, alle Erscheinungen und Geschehnisse der Wirklichkeit auf die Wirksamkeit menschenähnlicher Wesen zurückzuführen, und die Wissenschaft, die bemüht ist, über diesen naiven Standpunkt hinauszukommen, würde nicht eine Annäherung an die Wahrheit, sondern nur eine immer wachsende Entfernung von der Wahrheit darstellen. Wenn jedoch der Fortschritt des wissenschaftlichen Bewußtseins sich in der Weise vollzieht, daß der Inhalt der Wirklichkeit von unberechtigten Anthropopathismen immer mehr gereinigt und in logische Beziehungen abstrakter Art aufgelöst wird, dann kann dies auch beim religiösen Bewußtsein nicht anders sein. Dies aber muß notwendig zur Leugnung der Gefühlsbestimmtheit des absoluten Geistes führen; denn die Gefühlsbestimmtheit ist ganz sicherlich nur ein Ausdruck für die Naturbedingtheit und damit für die Endlichkeit des Geistes.

Aber wo bleibt unter solchen Umständen die «ewige Seligkeit», die der Mensch von der Vereinigung mit Gott erhofft, und die also doch wohl in dem letzteren als dessen Zustand vorhanden sein muß? Wir haben bereits gesehen, daß die Seligkeit eine Forderung nicht des religiösen, sondern vielmehr des eudämonistischen oder natürlichen Bewußtseins ist und daß es ein Mißbrauch der Religion zu egoistischen Zwecken ist, wenn man von ihr,

deren Ziel es gerade ist, den Menschen vom Eudämonismus zu befreien, eine positive Erhöhung des menschlichen Gefühlszustandes über die Indifferenz des Gottesfriedens hinaus erwartet. Wir haben es geradezu als die «Sünde wider den heiligen Geist» bezeichnet, im religiösen Verhältnis Glückseligkeit anstatt Frieden anzustreben. Wir haben aber auch gefunden, daß der Gottesfriede kein Zustand ist, der nur einmal und damit für allemal gewonnen wird, sondern daß er nur besessen wird, sofern er beständig erobert und im Kampfe gegen die Natur immer von neuem wieder errungen wird. Folglich kann auch nicht davon die Rede sein, durch die Vereinigung mit Gott eine ewige Seligkeit zu erlangen.

Die Seligkeit ist nur als Kontrastlust im Gegensatze zur Unseligkeit des Zerfallenseins mit Gott und daher auch nur im Menschen mit seiner endlichen Bedingtheit, und zwar als ein zeitlicher und vorübergehender Zustand möglich. Ewige Seligkeit dagegen ist ein Widerspruch in sich selbst, sowohl wenn sie vom Menschen, wie wenn sie von Gott ausgesagt wird: das erstere, weil eine dauernde Lust nicht als solche empfunden wird und bei der notwendig eintretenden Ermüdung des Nervensystems nach kurzer Zeit geradezu in ihr Gegenteil, in Unlust, umschlägt; das letztere, weil ein ewiges und also überzeitliches Gefühl der Willensgrundlage entbehren würde, auf welche es sich stützen könnte. Sind doch Lust und Unlust eben nichts anderes, als das bewußtseinsmäßige Symptom oder der Index dafür, ob ein Wille das Ziel seines Strebens erreicht hat oder nicht; alle Aktualität des Willens aber ist notwendig eine zeitliche. Es ist aber auch, wie wir schon gesehen haben, eine Illusion, durch die unmittelbare Vereinigung mit Gott, wie die Mystik sie anstrebt, die göttliche Seligkeit mitgenießen und durch die Tatsache dieses Mitgenusses ihre Wirklichkeit beweisen zu wollen. Denn die unmittelbare Vereinigung des Menschen mit Gott, bei welcher die Individualität und das Bewußtsein des Menschen in der Identität zugleich erhalten bleiben, ist ein Widerspruch in sich selbst; und die Seligkeit der mystischen Kontemplation und der religiösen Ekstase ist höchstens nur das ganz unbestimmte Wohlgefühl, das der Mystiker aus der Ekstase ins wache Leben mit herübernimmt; es beruht nur auf der gleichzeitig analgischen und sen-

sitiv erregten Beschaffenheit des Nervensystems während des somnambulen Zustandes, ist mithin ganz und gar körperlich bedingt und nichts weniger als eine übersinnliche Seligkeit Gottes. —

Und wie steht es mit der Liebe Gottes? Es bezweifelt wohl niemand, daß von Liebe nur unter verschiedenen Subjekten die Rede sein kann. Liebe ist Sehnsucht nach Vereinigung, kann mithin nur vorhanden sein, wo Individuen sich als getrennte, als scheinbar verschiedene Wesen gegenüberstehen, und ist der gefühlsmäßige Ausdruck für das Streben, den Gegensatz zu überwinden und in der wechselseitigen Vereinigung die individuellen Besonderheiten auszugleichen. Daraus folgt, daß Gott nicht lieben kann, denn da er kein von ihm verschiedenes Individuum sich gegenüber hat, alle individuelle Besonderheit vielmehr nur diejenige seines eigenen Wesens ist und folglich nichts da ist, mit dem er eine Ausgleichung und Vereinigung wollen könnte, so hat auch das Gefühl eines solchen Wollens in ihm keinen Grund und Boden. Der Ausdruck, daß Gott die Liebe ist, ist daher auch religionsphilosophisch bedeutungslos; historisch betrachtet aber ist er nichts weiter, als ein Rest von Platonischem abstraktem Idealismus mit seiner Verselbständigung abstrakter Allgemeinbegriffe. Wohl aber ist Gott der «Grund» der Liebe, welcher macht, daß Individuen einander lieben können. Denn da die Sehnsucht nach Vereinigung, worin das Wesen der Liebe besteht, nichts anderes ist, als die gefühlsmäßige Ahnung einer ursprünglichen ontologischen oder substantiellen Einheit und da Gott dies einheitliche Wesen ist, so wurzelt tatsächlich alle Liebe in Gott. Wären die Individuen nicht in ihrem metaphysischen Grunde eins, so könnten sie sich auch nicht phänomenaliter als Eins empfinden und nach empirischer oder erscheinungsmäßiger Verwirklichung ihrer wurzelhaften Einheit streben. Daß sie dieses tun, ist ein Beweis dafür, daß sie selbst gar keine verschiedenen Wesen, individuelle Substanzen, sondern bloße Erscheinungen, Accidenzien eines identischen absoluten Wesens sind. Es ist ihre metaphysische unbewußte Einheit, die sich ins Bewußtsein der Individuen als Einheitsgefühl, als Streben nach Vereinigung, als Liebe hineinreflektiert. Was das Individuum im anderen liebt, das ist also nicht dessen erscheinungsmäßige Existenz, sondern Gott

in ihm, mit dem es selber wesenseins ist — dies ist der Sinn des indischen: «Tat twam asi!» (Das bist du selbst!) — allein so könnte es doch Gott nicht lieben, wenn nicht eben das geliebte Individuum der Erscheinung nach von Gott verschieden wäre.

So angesehen, ist auch die Liebe nur das Streben, über das Dasein und Bewußtsein hinwegzukommen, die Schranken der individuellen Besonderheit als ein Nichtseinsollendes zu durchbrechen und die wesenhafte geistige Einheit aller Individuen auch tatsächlich zur Erscheinung zu bringen. Was die Wissenschaft theoretisch anstrebt, was die Religion praktisch zu erreichen sucht, das findet im Gefühl der Liebe seine gefühlsartige Verwirklichung und wird von ihr in ahnungsmäßiger Gestalt vorweggenommen: die Überwindung der geistigen Verschiedenheit, wie sie aus der Naturbedingtheit entspringt, die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit. Darum ist die Liebe das tiefste, feinste, mächtigste und umfassendste aller menschlichen Gefühle, weil sie unmittelbar aus dem wurzelhaften Grunde aller Individuen selbst hervorquillt und auf ihn zurückweist; und darum spielt sie auch gerade in der Religion eine so wichtige Rolle, deren tiefster Sinn eben darin beruht, jenen unbewußten Grund aller Individuen ins Bewußtsein der letzteren heraufzuführen und die natürliche Beschränktheit des individuellen Geistes durch die Verwirklichung des absoluten Geistes aufzuheben.

Nur zwischen Erscheinungsindividuen also ist Liebe möglich, weil nur diese in einem existentiellen Gegensatze zueinander stehen. Insofern kann Gott als solcher auch nicht eigentlich unmittelbar geliebt werden, weil er selbst keine Erscheinung, sondern deren substantielles Wesen ist, und kann die Gottesliebe ihre Verwirklichung nur in der Nächstenliebe finden. Nur sofern die Nächstenliebe ihrem Wesen nach eigentlich Gottesliebe ist, ich also den Nächsten nur lieben kann, indem ich Gott in ihm liebe, kann wenigstens in übertragenem Sinne von einer Liebe des Menschen zu Gott gesprochen werden. In diesem Sinne hat E. v. Hartmann die Gottesliebe als die Wahrheit der Nächstenliebe und die Nächstenliebe als die Wirklichkeit der Gottesliebe bestimmt. Gott kann nicht direkt, sondern nur indirekt durch

Vermittelung der Liebe zum Nächsten geliebt werden, und niemand kann sich rühmen, Gott zu lieben, außer sofern er seinen Nächsten liebt. Gott selbst jedoch als solcher kann überhaupt nicht lieben, denn da er das identische Wesen aller Erscheinungen, aber selber keine Erscheinung ist, so fehlen in ihm diejenigen Bedingungen, die allein imstande wären, ein Gefühl der Liebe auszulösen. In diesem Sinne sagt auch Meister Eckehart: «Gott ist gar nicht liebenswürdig, er steht über aller Liebe und aller Liebenswürdigkeit.» [1]

Nur auf abstrakt-monistischem und theistischem Boden kann von einer Liebe Gottes die Rede sein, aber in beiden Fällen leidet diese Liebe an inneren Widersprüchen, die ihren religiösen Wert illusorisch machen. Im abstrakten Monismus, nach welchem mein Ich und Gott unmittelbar identisch sind, ist auch die Liebe Gottes zu mir unmittelbar identisch mit meiner Liebe zu Gott, und meine Liebe zu ihm ist folglich nur meine Liebe zu mir. Dabei ist es unmöglich, über die eigene Subjektivität hinauszugelangen und die Liebe zum Nächsten zu begründen: die Liebe ist und bleibt auf diesem Boden in der eigenen subjektiven Innerlichkeit verschlossen, ist folglich ein bloßer egoistischer Selbstgenuß, aber kein sittliches Gefühl und vermag daher auch keine sittlichen Handlungen den Anderen gegenüber auszulösen. Tatsächlich führt ja auch der abstrakte Monismus z. B. im Brahmanismus, zur Geringschätzung aller Sittlichkeit, zum Quietismus bzw. zu pharisäischem Hochmut, der kein anderes Ziel kennt, als nur selbst baldmöglichst von der Welt, soweit sie nicht Ich ist, erlöst zu werden; und auch der «amor intellectualis dei», dieser vielbewunderte Ausklang des Spinozistischen Systems, ist im Grunde gar kein sittlicher, sondern ein eudämonistischer Begriff.

Im Theismus dagegen, wo Gott und Ich verschiedene Wesen sind, fehlt jede metaphysische Begründung der Liebe sowohl von seiten Gottes, wie von derjenigen des Menschen; denn da nach theistischer Anschauungsweise zwischen Gott und Mensch gar keine substantielle Einheit besteht, so ist nicht einzusehen, inwiefern hier die Sehnsucht des Menschen nach Vereinigung etwas

[1] a. a. O. S. 167. Vgl. hierzu E. v. Hartmann «Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins» (1879) S. 808 ff.; Ethische Studien S. 207

anderes, als eine bloße Illusion sein könnte. Es ist daher auch nicht zufällig, daß der Theismus die Gottesliebe nur durch eudämonistische Reflexionen zu stützen weiß. Gott liebt nach dieser Anschauung den Menschen im Grunde nur, um von ihm wiedergeliebt und geehrt zu werden, und der Mensch liebt Gott nur, um durch die Vereinigung mit ihm der Vorteile dieser Liebe teilhaftig zu werden. Was aber die Liebe zum Nächsten betrifft, so ist sie zwar nach theistischer Ansicht in die Liebe zu Gott mit eingeschlossen, allein der angeführte Grund, warum der Mensch seinen Nächsten lieben soll, nämlich weil er mit ihm von demselben «Vater» abstammt, ist keiner, da er physisch, aber nicht metaphysisch und ganz und gar nicht geeignet ist, ein ethisches Verhalten auszulösen.

Das physische Verhältnis der Blutsverwandtschaft muß ja nämlich selbst schon ethisch fundamentiert sein, um die Forderung der Liebe darauf gründen zu können. Ist doch unter Geschwistern der Haß ebenso gut wie die Liebe möglich, und sind es doch wesentlich natürliche Gründe, die Gewohnheit des Zusammenlebens, die Gleichheit der Interessen und Anschauungsweisen usw., die normaler Weise der Liebe hier den Vorzug sichern. Wo aber jene Bedingungen fehlen, da fehlt auch die Nötigung zur Liebe; und bekanntlich pflegt diese auch unter Geschwistern nur zu leicht in die Brüche zu gehen, wenn die Interessen der verschiedenen Familienmitglieder auseinanderstreben und die Vorteile der Beteiligten miteinander in Konflikt geraten. Man kann also zwar zugeben, daß das Verhältnis der Geschwisterschaft ein solches ist, innerhalb dessen die Liebe einen möglichst günstigen Boden findet. Allein es heißt die Bedingung mit der Ursache, das Mittel mit dem begründenden Prinzip verwechseln, wenn man glaubt, die Liebe der Menschen untereinander auf das bloße Verhältnis der Abstammung von demselben Vater stützen zu können. Diese Anschauung entstammt jener Kindheitszeit der Religion, wo die Zugehörigkeit zu demselben Stamme und die Abkunft von den gleichen Ahnen eine eng umgrenzte Sittlichkeit begründete, und hatte hier ihren guten Sinn. Sie wird indessen sinnlos, sowie die Familien- oder Stammesgemeinschaft zur Menschheit überhaupt erweitert wird, weil hier eben diejenigen Bedingungen mangeln,

worauf das Gefühl der Zusammengehörigkeit in der engeren Gemeinschaft der Familie bzw. des Stammes beruht; vollends aber ist sie auf dem Standpunkte des spiritualistischen Theismus ein einfacher Rückfall in die Anschauungsweise der ursprünglichen Naturreligion.

Die Vertreter dieser Ansicht leugnen nicht, daß die Vaterschaft nur ein symbolischer Ausdrück sei, um das wahre Verhältnis Gottes zu den Menschen zu bezeichnen; sie vergessen dabei nur, daß mit diesem Zugeständnis auch die Möglichkeit hinwegfällt, die Nächstenliebe auf das Verhältnis der Geschwisterschaft zu gründen. Es besteht aber in Wahrheit gar keine Veranlassung, zu einem symbolischen Ausdrucke seine Zuflucht zu nehmen, wenn der sachliche zur Verfügung steht und das Verhältnis von Wesen und Erscheinung völlig ausreicht, um die Nächstenliebe darauf zurückzuführen. Wenn die Theisten dies nicht zugeben wollen und sich lieber hinter den ganz unzulänglichen und im Grunde sinnlosen symbolischen Ausdruck flüchten (s. o. S. 168 f), so beweisen sie damit nur, daß ihnen nicht so sehr an der religiösen Wahrheit selbst, als vielmehr daran gelegen ist, alte abergläubische Vorstellungen, zu deren praktischer Vertretung sie vom Staate, der Kirche, Gemeinde usw. angestellt sind, allem Fortschritte des Gedankens zum Trotz doch aufrecht erhalten zu wollen. Wir begreifen, wenn der Pfarrer in der Predigt sich jener symbolischen Ausdrucksweise bedient, worauf die Kanzelberedsamkeit von neunzehnhundert Jahren sich nun einmal eingestellt hat; wir lassen es gelten, wenn man uns sagt, daß diese Ausdrucksweise der Auffassungskraft der großen Masse heute noch gemäß ist; wir verstehen auch, daß die Theisten den sachlichen Ausdruck nicht anwenden dürfen, ohne sich selber aufzugeben; allein damit mögen sie uns endlich einmal verschonen, uns ihre kindliche Bildersprache auch in wissenschaftlichen Untersuchungen als die allein angemessene aufzunötigen und dies dadurch rechtfertigen zu wollen, daß sie die menschliche Erkenntnis überhaupt zugunsten ihrer Symbole herabzusetzen bestrebt sind.

Sieht man genauer zu, so ist es übrigens auch im Theismus gar nicht so sehr die gemeinsame Abstammung von demselben Vater, wodurch die Nächstenliebe begründet zu werden pflegt, als

das heteronome Gebot der Gottheit und die eudämonistische Rücksicht auf den Lohn, den Gott auf die Erfüllung seines Liebesgebotes gesetzt hat. Wenn die jüdische Gesetzesreligion sich mit dieser Begründung der Nächstenliebe allenfalls begnügen kann, da sie ganz und gar mit den Vorstellungen von Lohn und Strafe durchtränkt ist, so schwebt doch die Nächstenliebe im Christentume, das mit dem Gesetz und den an dieses geknüpften Verheißungen gebrochen hat, in der Luft, ja, es ist geradezu das tragische Verhängnis dieser «Religion der Liebe», daß sie durch ihren prinzipiellen Theismus verhindert ist, ihrem ethischen Fundamentalprinzip eine haltbare metaphysische Begründung, unabhängig von eudämonistischen Nebenrücksichten, zu verschaffen.

Einen solchen metaphysischen Halt kann die sittliche Forderung der Nächstenliebe nur durch den Gedanken der Wesensidentität aller Individuen erhalten. Der konkrete Monismus allein reinigt das Prinzip der Liebe von allen egoistischen und eudämonistischen Beimischungen, wodurch es im abstrakten Monismus sowie im Theismus getrübt erscheint, freilich nur, indem er Gott als solchem, im Unterschiede von der Welt, die Möglichkeit des Gefühls der Liebe abspricht. Aber überhaupt ist kein einziges Gefühl mit dem Begriffe der Gottheit vereinbar. Das steht weder im Widerspruche zu unserer theoretischen Vernunft, noch auch zum religiösen Bewußtsein. Denn dieses hat es einzig und allein mit dem religiösen Verhältnis und den aus ihm sich ergebenden metaphysischen und ethischen Konsequenzen zu tun; das religiöse Verhältnis aber sagt nur aus, daß Gott und Mensch Ein Wesen sind und daß es eine und dieselbe Funktion ist, die, von der menschlichen Seite angesehen, sich als Glaube, von der göttlichen Seite betrachtet, sich als Gnade darstellt. Die göttliche Gnade nun besondert sich zwar, den psychischen Grundfunktionen des Menschen gemäß, in Offenbarungs-, Erlösungs- und Heiligungsgnade, je nachdem ob sie sich auf die Erkenntnis, das Gefühl oder den Willen richtet; allein aktuelle Gnade, göttliche Tätigkeit und Äußerungsweise ist sie nur als Offenbarungs- und Heiligungsgnade, wohingegen die Erlösungsgnade, wie gezeigt, kein besonderer göttlicher Akt, sondern mit der Heiligungsgnade identisch ist. Der Gemütsglaube des Menschen hat also keine göttliche Gefühls-

funktion zu seinem Korrelate, weil die Erlösung nur als aktive Funktion der Gottheit denkbar, das Gefühl hingegen ein bloßer passiver Bewußtseinszustand ist. Gesetzt also, es wäre selbst in Gott ein Gefühl vorhanden, so könnte es doch zur Erlösung unmittelbar nichts beitragen. Folglich hat das religiöse Bewußtsein auch keinen Grund, um der Erlösung willen ein göttliches Gefühl zu postulieren.

Das religiöse Bewußtsein bedarf aber eines solchen Gefühles nicht nur nicht, sondern es hat sogar das dringendste Interesse daran, die Annahme von Gefühlen in Gott zu bestreiten. Wäre nämlich Gott ein gefühlsbestimmtes Wesen, so müßten diese Gefühle auch bei ihm, ebenso wie beim Menschen, den Grund seines Bewußtseins und folglich, da sein Sein nach theistischer Ansicht Bewußt-Sein sein soll, den Kern seines geistigen Wesens bilden und müßten sein Erkennen und sein Wollen im Gefühle ihre letzte Wurzel haben. Alles göttliche Handeln, wie es aus dem Gefühl hervorgeht, müßte alsdann auch ein durch das Gefühl geleitetes und motiviertes, es müßte folglich, da das Gefühl rein als solches nur entweder Lust- oder Unlustgefühl ist, ein eudämonistisches Handeln sein. Der Theismus, der im Gefühl, im sog. Herz bzw. im Gemüte der Gottheit die innerste Triebkraft ihres Handelns findet, kann sich daher der Annahme eines göttlichen Eudämonismus und Egoismus auch gar nicht entziehen. Er muß notgedrungen die Erlösung selbst dann auf eudämonistische Motive von seiten Gottes zurückführen, wenn er das Bedenkliche dieser Annahme wohl durchschaut hat. Der jüdisch-christliche Gedanke z. B., daß die ganze Erlösung von Gott nur ins Werk gesetzt sei, um den Widerspruch zwischen Gerechtigkeit und Gnade, zwischen Zorn und Liebe in Gott auszugleichen, spricht dies deutlich aus, da nach dieser Ansicht die Erlösung doch ganz offenbar nur auf die Beseitigung der aus jenem Widerspruche entspringenden Unlust abzielt, und belastet dadurch Gott mit dem Vorwurfe des Eudämonismus. Wenn aber Gott selbst nicht von Eudämonismus frei, wenn der Eudämonismus sogar die einzige Triebfeder ist, wodurch das göttliche Handeln bestimmt wird, wie sollte er da den Menschen vom Eudämonismus erlösen, wie sollte da der Mensch in Gott das Ideal erblicken können,

durch dessen Verwirklichung er selbst vom Eudämonismus frei wird?

Gott ist der absolute Geist; er ist diejenige Wirklichkeit des Geistes, die der endliche Geist infolge seiner Naturbedingtheit nicht rein, nicht vollkommen, sondern nur unvollkommen ist, der jedoch auch er im religiösen Verhältnisse sich möglichst anzunähern bestrebt ist. Gehörte nun zur Wirklichkeit des Geistes die Gefühlsbestimmtheit, so müßte das Gefühl auch im endlichen menschlichen Geiste nicht bloß die psychologische Grundlage seines Bewußtseins, sondern der innerlichste Kern seines Wesens sein. Entspränge aber auch beim Menschen eben deshalb alles Wollen aus seiner wesenhaften Gefühlsbestimmtheit, so gäbe es auch in ihm gar keine andere, als eine eudämonistische Motivation, und jede Hoffnung wäre trügerisch, weil ein Widerspruch in sich selbst, den Eudämonismus überwinden zu können. Psychologen, die das Wesen des Geistes als Bewußtsein bestimmen, leugnen daher auch, sofern sie nur konsequent sind, nicht die gefühlsbestimmte und eudämonistische Beschaffenheit aller unserer Willensäußerungen. Damit wird aber nicht bloß die ganze Religion illusorisch, sondern auch die Sittlichkeit, von welcher wir gesehen haben, daß sie ohne Religion nicht möglich ist, verliert ihren Grund und Halt und sinkt rettungslos auf die Stufe einer bloßen egoistischen Pseudomoral hinunter.

Es ist daher auch nicht zufällig, sondern liegt in der Natur der Sache, daß der Theismus trotz aller seiner Bemühungen und trotz seiner Beteuerungen des Gegenteils sich doch nicht zu einer von allen eudämonistischen Beweggründen freien Sittlichkeit durchzuarbeiten vermag, ja, daß er in opportunistischer Rücksichtnahme auf die Gesinnung der rohen Masse es vor sich selbst verantworten kann, einen letzten Rest von Eudämonismus als «notwendig» zur Auslösung sittlicher Handlungen zu verteidigen. Solange aber nicht der Eudämonismus mit Stumpf und Stiel ausgerottet, solange dem natürlichen Bewußtsein des Menschen nicht jede Möglichkeit der Selbstbehauptung entzogen ist, solange noch in irgend einer Religion von Lohn und Strafe, von Vergeltung im guten oder schlimmen Sinne die Rede ist, solange darf diese sich nicht rühmen, den pseudomoralischen Charakter, der allen Religionen

ursprünglich eigen ist, von sich abgestreift zu haben, solange ist die betreffende Religion noch nicht wirklich das, was eine jede Religion ihrer Idee nach eigentlich sein sollte, nämlich Religion des Geistes. Den Eudämonismus auch noch innerhalb des religiösen Verhältnisses durch das Vorhalten eudämonistischer Motive überwinden, den Willen selbst noch auf der höchsten Stufe der Religion durch Lohn und Strafe ködern zu wollen, das heißt doch wahrlich nichts anderes, als den Teufel durch Beelzebub austreiben; und es macht dabei in der Sache gar keinen Unterschied, ob der Lohn für das sittliche Verhalten dem Menschen schon im Diesseits oder erst in einem eventuellen Jenseits ausgezahlt wird. Der objektive Wert einer Religion bemißt sich einzig und allein nach dem Grade, in welchem es ihr gelingt, den Eudämonismus durch die Vorhaltung anderer überichlicher und übernatürlicher Ziele auszurotten. Wenn selbst die höchste konkrete Religion, das Christentum, nicht umhin kann, seine ganze Moral letzten Endes auf Lohn und Strafe zu beziehen, so mag man daran ermessen, wie weit die positiven Religionen noch von der Erreichung jenes idealen Zieles aller Religion entfernt sind. [1]

Nun haben wir es schon früher als den Irrtum einer oberflächlichen Psychologie von der Hand gewiesen, daß alle Handlungen des Menschen notwendig eudämonistisch bestimmt seien. Wir erkannten das Gefühl nicht als das Prius, sondern als das Posterius des Willens, nämlich als das bewußtseinsmäßige Symptom dafür, ob ein Wille sein Ziel erreicht hat oder nicht. So aber ist das Ge-

[1] Damit erübrigt sich auch der bekannte Ausspruch Goethes, die sittliche Hoheit und Reinheit der Evangelien könne nicht mehr übertroffen werden. Trägt doch selbst die in moralischer Beziehung so hochgepriesene Bergpredigt einen durch und durch eudämonistischen Charakter, von der gewöhnlichen kirchlich normierten Frömmigkeit ganz zu schweigen! Wie viel höher steht hier nicht Meister Eckehart, wenn er sagt: «Ich behaupte entschieden: solange du deine Werke verrichtest um des Himmelreichs, um (des transzendenten) Gottes oder um deiner Seligkeit willen, also von außen her, so bist du wirklich nicht auf dem Rechten. Man kann es ja wohl mit dir aushalten, doch das Beste ist das nicht. Denn wahrlich! wer da wähnt, in Versunkenheit, Andacht, schmelzenden Gefühlen und sonderlichem Anschmiegen mehr von Gott zu haben, als beim Herdfeuer oder im Stalle, da tust du nichts anderes, als ob du Gott nähmest und wickeltest ihm einen Mantel um das Haupt und stecktest ihn unter eine Bank!» a. a. O. S. 100

fühl recht eigentlich der Grund und die Bedingung des Bewußtseins, indem das Bewußt-Sein nichts anderes ist, als eben das Sein des Gefühles selbst. Daraus folgt, daß der Wille, der das Prius und die Unterlage des Gefühles bildet, als solcher ein unbewußter Wille sein muß. Nur in der Anerkennung der geistigen Aktivität als einer unbewußten ist mithin die Möglichkeit gegeben, über den Eudämonismus hinauszukommen. Da aber alle Religion auf die Erlösung vom Eudämonismus abzielt und die Religionsphilosophie nur diejenigen Bedingungen feststellt, die erfüllt sein müssen, um den Menschen vom Eudämonismus zu erlösen, so ist die Unbewußtheit des Geistes auch aus diesem Grunde ein Postulat des religiösen Bewußtseins. Als unbewußter aber ist der Geist ein gefühlsfreier Geist, der sich lediglich im Erkennen und im Wollen betätigt. Wenn dieses schon vom menschlichen Geiste gilt, so muß es erst recht vom göttlichen Geiste gelten, da beide sich ja nicht dem Wesen, sondern nur ihrer Existenzart nach voneinander unterscheiden. —

Es fällt nun freilich dem Menschen, der in theistischen Anschauungen aufgewachsen ist, schwer, sich Gott ohne Gefühlsbestimmtheit vorzustellen. Es kommt ihm vor, als ob Gott damit seines wertvollsten Inhaltes entleert und auf das Niveau einer bloßen Naturmacht heruntergedrückt wäre. Sieht man jedoch genauer zu, so zeigt sich, daß gerade umgekehrt die Annahme von Gefühlen in Gott die absolute Geistigkeit desselben aufhebt, weil alle Gefühlsbestimmtheit Rezeptivität voraussetzt, Gott aber die absolute Produktivität ist. Soweit der Mensch tätig ist, d. h. soweit er denkt und will, insoweit ist auch er von Gefühlen frei. Gefühlsmäßig bestimmt ist er nur, sofern sein Wollen wie sein Denken an die materielle Unterlage seines Organismus gebunden und damit den Konflikten mit anderen entgegenstehenden Tendenzen ausgesetzt ist. Gefühlsmäßig bestimmt ist mithin der Geist nur als naturbedingter, d. h. als bewußter oder endlicher Geist.

Der Theismus, der das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als ein solches der Wechselwirkung verschiedener Wesen auffaßt, räumt damit auch die Möglichkeit von Konflikten zwischen beiden ein und kann nun freilich nicht umhin, seinem Gotte bestimmte

Gefühle zuzuschreiben. Diese göttlichen Gefühle sind der Zustand, womit Gott auf die menschlichen Handlungen reagiert, sie sind der Reflex, den seine auf den Menschen gerichteten Handlungen in ihn zurückwerfen, und zugleich der Ausgangspunkt neuer derartiger Betätigungen Gottes. Wäre Gott nach theistischer Ansicht nicht selbst ein gefühlsbestimmtes Wesen, so hätte der Mensch keine Bürgschaft dafür, daß Gott sich um sein Wohl und Wehe bekümmert. Daraus folgt, daß jene göttliche Gefühlsbestimmtheit im Theismus gar nichts anderes ist, als ein bloßer «kläglicher Notbehelf, ein anthropopathisches Surrogat» für die von ihm geleugnete reale oder substantielle Einheit Gottes und des Menschen.[1] Gott wird vom Theismus dem Menschen gegenübergestellt und folgerichtig als ein menschenähnliches Wesen aufgefaßt: folglich muß er auch gefühlsmäßig bestimmt sein, um seine Beziehungen zum Menschen zu erklären. Gott soll zum Menschen in einem Verhältnisse der Wechselwirkung stehen: also muß er auch die entsprechenden Gefühle haben.

Ganz anders hingegen, wenn das religiöse Verhältnis überhaupt nicht als ein solches der Wechselwirkung aufgefaßt wird. Dann bedarf es auch keiner gefühlsmäßigen Beziehung zwischen Gott und Mensch. Denn nicht nur ist alsdann ein Gefühlsreflex seiner eigenen und der menschlichen Handlungen in Gott nicht möglich, sondern alle realen Beziehungen zwischen Gott und Mensch, die der Theismus durch göttliche Gefühle zustande kommen läßt, sind alsdann auch schon ohne gefühlsmäßige Bestimmtheit mit der substantiellen Einheit beider unmittelbar gegeben. Mit anderen Worten: was der Theismus mit seiner Annahme einer göttlichen Gefühlsbestimmtheit bezweckt, nämlich die Begründung einer realen Bezogenheit zwischen Gott und Mensch, das leistet die monistische Annahme der Wesensidentität der beiden ebenso gut, ja, besser; denn sie tut dies unter Wahrung der Absolutheit Gottes. Der Theismus dagegen hebt mit seiner Zerreißung der religiösen Funktion in zwei gesonderte Handlungen zweier wesensverschiedener Subjekte, eines göttlichen und eines menschlichen, den Begriff des absoluten Geistes auf und bleibt mit seiner anthropopathischen Auf-

[1] v. Hartmann a. a. O. S. 158

fassung des letzteren vollends im ursprünglichen Naturalismus stecken.

### 3. Die sittlichen Bestimmungen Gottes

Mit der gefühlsmäßigen Bestimmtheit Gottes stehen im Theismus die sittlichen Bestimmungen im engsten Zusammenhange. Die göttlichen Gefühle der Liebe, Treue, Langmut, Barmherzigkeit usw. sind ja nämlich als solche zugleich sittliche Gefühle oder bilden doch jedenfalls die unmittelbare psychologische Grundlage dafür, daß Gott ein sittliches Wesen ist. Nur als sittliches Wesen aber ist Gott nach theistischer Auffassung erst recht eigentlich das Objekt des religiösen Bewußtseins. Auch diese Vorstellung muß natürlich aufgegeben werden, wenn mit dem Begriffe des absoluten Geistes Ernst gemacht wird. Denn Sittlichkeit ist, ebenso wie Liebe, nur unter verschiedenen Individuen und also unter endlich beschränkten Geistern möglich, nicht aber im absoluten Geiste.

Alle Sittlichkeit dient nur dem Zwecke, die praktischen Beziehungen der Individuen untereinander zu regeln, deren Gegensätzlichkeit auszugleichen und sie überindividuellen Zielen dienstbar zu machen; sie setzt demnach die Unterwerfung des eudämonistischen Eigenwillens unter objektive Zwecke voraus. Von Sittlichkeit kann folglich auch nur gesprochen werden, wo die Möglichkeit eines Konfliktes zwischen dem eudämonistischen Eigenwillen und anderen entgegenstehenden Willensregungen vorhanden ist. Wenn aber Gott in gar keinem Erscheinungsgegensatze zu den Individuen steht und es gar keine objektiven Zwecke gibt, denen sein Wille sich im Widerspruche gegen seinen natürlichen Eudämonismus unterwerfen könnte, da alle objektiven Zwecke ja eben nur die Zwecke Gottes selbst sind, dann hat es auch keinen Sinn, das Prädikat der Sittlichkeit auf Gott anzuwenden. Wo es keine Möglichkeit des Bösen gibt, wie in Gott, da ist auch keine Tugend möglich, und wo es keine Naturschranken zu überwinden gibt, wie in dem schrankenlosen Wesen, da verliert die sittliche Bestimmtheit jede vernünftige Bedeutung.

Wenn die israelitischen Propheten Jahve als das Ideal des sittlich Guten auffaßten, so geschah dies im Gegensatze gegen die übrigen Götter des Naturalismus, denen das Volk bisher gehuldigt hatte,

im Gegensatze vor allem gegen die nationalen Götter der Nachbarvölker. Von dem Augenblicke an, wo der Monotheismus wirklich zur Alleinherrschaft gelangt und die Existenz der anderen Götter neben Jahve überhaupt geleugnet war, kann die Auffassung des letzteren als eines an und für sich (ohne Rücksicht auf die Menschen) sittlichen Wesens nur noch als ein stehen gebliebener Rest einer überwundenen Anschauungsweise betrachtet werden; von diesem Augenblicke an fällt aber auch zugleich die Möglichkeit hinweg, das religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott unmittelbar auf die sittliche Natur der Gottheit gründen zu können. Denn Gott empfängt ja seine sittliche Bestimmtheit erst durch die Beziehung auf die gleichzeitig mit ihm existierenden Neben- und Untergötter. Wenn der Glaube an die göttliche Hülfsbereitschaft sich beim Menschen auf den Glauben an die sittliche Natur der Gottheit gründet, so verliert mithin dieser Glaube in dem Augenblicke seinen metaphysischen Halt, wo mit der Leugnung der übrigen Götter die Möglichkeit aufhört, Gott als ein an und für sich sittliches Wesen aufzufassen, das eben um dieser seiner sittlichen Beschaffenheit willen genötigt ist, sich des Menschen in seiner Erlösungsbedürftigkeit anzunehmen.

Daß sich der Theismus dieser Konsequenz bisher entziehen konnte, liegt nur daran, weil im Judentume die von Jahve gestürzten Nebengötter sich unter parsischem Einflusse teils in Engel als göttlichen Hofstaat verwandelten, teils zur Gestalt des Teufels (Ariman) als des widergöttlichen Prinzips sich verdichteten, der nun seinerseits zur Aufrechterhaltung des sittlichen Charakters der Gottheit diente; und der Teufel hat sich auch im Christentume bis auf den heutigen Tag behauptet; das ist keine bloße historische Kuriosität, sondern nur die ganz konsequente Folge davon, daß der höchste Gott in diesen Religionen als ein an und für sich sittliches Wesen aufgefaßt wird. Denn wenn Gott selbst das Gute ist, so muß er notwendig auch das Böse als ein koordiniertes metaphysisches Prinzip sich gegenüber haben. Damit ist aber doch wiederum nichts anderes ausgedrückt, als daß der Theismus prinzipiell außerstande ist, Gott als den absoluten Geist zu begreifen.

Gott ist an und für sich selbst kein sittliches, sondern vielmehr ein übersittliches Wesen. Wohl aber ist Gott der Grund der

Sittlichkeit, so wie er der Grund der Liebe ist, d. h. die Sittlichkeit muß in ihm begründet sein, wenn anders Gott das Prinzip der Erlösung sein soll. Denn die Erlösung besteht darin, daß der Mensch seinen selbstsüchtigen Eigenwillen verneint, indem er sich der Förderung objektiver Zwecke widmet und damit die Unvernunft des Daseins zum dienenden Glied in einem absoluten Zwecksystem herabsetzt. Dies aber ist nur dadurch möglich, daß er die objektiven Zwecke zugleich als Zwecke Gottes auffaßt.

Gott muß also in doppeltem Sinne der Grund der Sittlichkeit sein, sowohl objektiv, indem er solche Zwecke setzt, die dem Menschen eine Möglichkeit darbieten, ihre Verwirklichung anstreben zu können, als auch subjektiv, indem er dem Menschen die Kraft verleiht, sie als die Zwecke Gottes zu erkennen und sich ihrer Verwirklichung zu widmen. Die Gesamtheit aller Veranstaltungen zur Auslösung sittlicher Betätigungen im subjektiven wie objektiven Sinne pflegt man religionsphilosophisch unter dem Begriffe der sittlichen Weltordnung zusammenzufassen, und zwar heißt diese in der ersteren Beziehung die subjektive, in der letzteren die objektive sittliche Weltordnung, zwei Begriffe, die, selbst wiederum in Eins gefaßt, den Begriff der absoluten sittlichen Weltordnung ergeben.

### a. Die Gerechtigkeit

*α.* Die objektive Gerechtigkeit. Was zunächst die objektive sittliche Weltordnung betrifft, so sind hierunter alle diejenigen äußeren Einrichtungen kultureller, sozialer Art usw. zu verstehen, in welchen sich die göttliche Vernunft oder der göttliche Zweckgedanke objektiviert oder verkörpert hat und sich damit dem subjektiven Eigenwillen gegenüber als eine objektive und bestimmende Macht erweist. Alle Kultur beginnt mit dem Übergange der undifferenzierten Horde zur Familienbildung, dem Zusammenschlusse mehrerer Familien zur Stammes- bzw. zur Volksgemeinschaft und der hiermit gegebenen Unterwerfung des Einzelwillens unter die Familien-, Stammes-, Volks- und Staatsgesetze. In der Rechtsordnung in ihren verschiedenen Formen als bürgerlicher, staatlicher Ordnung und als Sitte tritt dem Einzelnen ein über alle

Zufälligkeit und Besonderheit übergreifendes Prinzip entgegen, das ihn nötigt, seine Einzelheit aufzugeben und sich dessen Bestimmungen um des allgemeinen Ganzen willen einzuordnen. Die Rechtsordnung aber erhält ihre verpflichtende Sanktion, indem sie unmittelbar als eine göttliche Ordnung aufgefaßt wird, und bildet auch noch auf den höchsten Stufen der Kultur den unerschütterlichen Grund und gleichsam das Knochengerüst, ohne welches ein organisches menschliches Zusammenleben nicht möglich wäre.

Unter dem rechtlichen Gesichtspunkte aufgefaßt, erscheint Gott nicht bloß als die weise Macht, welche die Sitten und Gesetze gegeben und begründet hat, sondern zugleich auch als der starke Herrscher, der über die gegebenen Gesetze wacht und sie gegen alle Übergriffe und Verletzungen von seiten der Einzelnen wiederherstellt. Gott ist der absolute Gesetzgeber, aber auch die oberste Rechtsinstanz, der höchste Richter und Vollstrecker der von ihm begründeten Rechtsordnung. Wie er alle Störungen dieser Ordnung mit unbestechlicher Gerechtigkeit ahnt und dadurch die Mängel der irdischen Gerechtigkeit ergänzt und verbessert, so hat auch nur er allein das Recht, die gegebenen staatlichen, sozialen und sonstigen Einrichtungen gemäß den veränderten Kulturbedingungen fortzubilden. Demnach stellt sich die von Gott begründete objektive sittliche Weltordnung dar als die verkörperte Idee der Gerechtigkeit, und Gott erscheint als der gerechte Gott, insofern er das Recht will und seine Ordnung auch trotz aller äußeren Störungen doch immer wieder herstellt und behauptet.

Diese Auffassung, daß Gott der Gerechte ist und dem Rechte in der Welt zum Siege verhilft, scheint nun freilich mit der Erfahrung nicht übereinzustimmen. Denn diese zeigt ja keineswegs überall den Triumph des Rechtes. Nur zu oft vielmehr sehen wir das Recht im Kampfe mit dem Unrecht unterliegen, und während der Gerechte leidet und untergeht, genießt der Ungerechte und Gottlose die Früchte seiner bösen Taten. Es ist ein gefährlicher Wendepunkt im religiösen Bewußtsein des Menschen, wenn ihm zum ersten Male dieser Widerspruch zwischen der Erfahrung und der Bestimmung Gottes als des gerechten zum Bewußtsein kommt. So lange in Israel noch die alte rechtlich-staatliche Auffassung

des religiösen Verhältnisses mit ihrer kollektivistischen Wertung des Einzelnen herrschte und das Individuum nur als ein bloßes unselbständiges Glied innerhalb der Gemeinde geachtet wurde, solange hatte dieses auch die Möglichkeit, die Unbill, die ihm selbst trotz seiner Gerechtigkeit widerfuhr, aus der Gesamtschuld seines Volkes herzuleiten und sich damit über den Widerspruch zwischen Einzelschuld und Strafe hinwegzusetzen. Als dagegen unter dem Einflusse der prophetischen Reform das individualistische Bewußtsein erwachte, als der Einzelne sich zu Gott in einer persönlichen Beziehung empfand, da wurde der Widerspruch offenbar, daß die göttliche Vergeltung in keinem Verhältnis zur menschlichen Handlungsweise stehe, da erwachte der Zweifel an der göttlichen Weltregierung, und der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit geriet ins Wanken. Das Buch Hiob schildert diesen Kampf des Frommen zwischen seiner persönlichen Erfahrung und seinem Gottesglauben, aber es zeigt auch zugleich in seinem unbefriedigenden Ausgange, wie wenig die Religion auf dem Standpunkte des Individualismus zunächst imstande war, das aufgeworfene Problem zu lösen.

In der Tat ist eine solche Lösung auch nicht möglich, wenn das Selbst des Menschen oder seine substantielle Wesenheit mit seinem Selbstbewußtsein identifiziert und der göttliche Richter dem Einzelnen als eine von ihm verschiedene Persönlichkeit gegenüber gestellt wird. Denn alsdann muß auch der Vergeltungsgegedanke, der auf dem Standpunkte der staatlichen Religion aus der juristischen Sphäre hergenommen und nur einfach unbesehen auf die Gottheit übertragen ist, einen rein persönlichen Charakter haben; und die göttliche, als die verabsolutierte menschliche, Strafgerechtigkeit kann in nichts anderem, als in der gerechten Verteilung von Lohn und Strafe an den Einzelnen bestehen. Das Individuum, das sich in seinem Unterschiede von der Allgemeinheit erfaßt hat und sich seines persönlichen Wertes bewußt geworden ist, muß notwendig, wenn es als solches auf sich selbst gestellt ist, alle Handlungen der Gottheit auf dies Selbst beziehen, es muß verlangen, daß *der* Gute belohnt, *der* Böse für seine Ungerechtigkeit bestraft werde; und wenn es solche Folgen in diesem Leben nicht eintreten sieht, so legt ihm dies den Gedanken nahe,

daß der Einzelne die Früchte seines diesseitigen Verhaltens in einem jenseitigen Leben ernten werde. Es begreift sich daher auch, daß erst jetzt in Israel der Unsterblichkeitsglaube eine bestimmtere Gestalt gewann und das auf sich gestellte Individuum sich selbst eine ewige Dauer zuschrieb.

Wenn bei einer solchen Auffassung die ganze Religion prinzipiell unter den Gesichtspunkt des Individualeudämonismus gerückt wird, auf dessen Überwindung alle wahrhaft religiöse Betätigung gerade abzielt, so bleibt nur übrig, die individualistische Betrachtungsweise der göttlichen Gerechtigkeit aufzugeben, die letztere nicht mehr als eine gerechte Verteilung von Lohn und Strafe an den Einzelnen, sondern im universalistischen Sinne als das Sichdurchsetzen der göttlichen Zwecktätigkeit innerhalb der Wirklichkeit anzusehen und damit auch Gott, statt als richtende Persönlichkeit, als sittliche Weltordnung aufzufassen. Mit dieser Auffassung verliert der Vergeltungsgedanke, der ursprünglich das wichtigste Moment in der Betrachtung Gottes als des gerechten Richters gewesen war, seinen Sinn. Wie alle derartigen Begriffe, die lediglich dem Zwecke dienten, eine höhere Ansicht von der Gottheit zu vermitteln, scheidet auch er aus dem religiösen Vorstellungskreise aus, nachdem er seinen pädagogischen Zweck erfüllt hat, und räumt der Idee einer göttlichen Gerechtigkeit das Feld, die dem Weltprozesse immanent ist und für die Behauptung bzw. die Fortbildung der sittlichen Weltordnung auf naturgesetzlichem Wege Sorge trägt. Damit erweitert sich der Gedanke des Rechts vom rein juristischen Gebiete zu dem des Rechten überhaupt; dies aber ist das R i c h t i g e, als dasjenige, was unter dem teleologischen Gesichtspunkte in jedem Augenblicke des Weltprozesses durch den Endzweck des letzteren geboten erscheint. Und zwar betätigt die immanente göttliche Gerechtigkeit sich negativ in der Dialektik des Bösen oder darin, daß das Böse durch den ihm immanenten Widerspruch sich selbst vernichtet und, statt die sittliche Weltordnung dauernd zu stören oder aufzuheben, wohl gar selbst zu ihrer Verwirklichung beiträgt, positiv dagegen betätigt sie sich darin, daß trotz alles scheinbaren Stillstandes oder Rückschrittes an einzelnen Stellen, die Weltentwickelung im Ganzen doch vorwärts schreitet und alle Hemmungen und

Störungen, wie verderblich diese auch immer erscheinen mögen, sie von ihrer aufwärts gehenden Richtung nicht abzulenken vermögen.

Das Christentum ist, wenigstens in seiner vergeistigteren Gestalt, dem Judentum auch dadurch überlegen, daß es diesen Gedanken einer immanenten göttlichen Gerechtigkeit zum Ausdrucke gebracht hat; es hat mit der juristischen Auffassung der letzteren gebrochen, an die das Judentum infolge der zentralen Stellung, die bei ihm das Gesetz einnimmt, ein für allemal gebunden ist. Aber freilich hat es diesen Bruch nur zum Teil vollzogen und hat es sich infolge seiner jüdischen Herkunft der Vergeltungstheorie doch nicht ganz zu entziehen und folgerichtig die eudämonistische Auffassung einer gerechten Verteilung von Lohn und Strafe an den Einzelnen, sei es in diesem, sei es in jenem Leben, nicht wirklich zu überwinden vermocht. Denn da es, als theistische Religion, an dem persönlichen Gotte sowohl, wie an der Substantialität der individuellen menschlichen Persönlichkeiten festhält, so bleibt die Idee einer immanenten Gerechtigkeit auf christlichem Boden eine Inkonsequenz, die in die übrige christliche Weltanschauung eigentlich nicht hineinpaßt. Jeder Versuch, den eudämonistischen Begriff der Strafgerechtigkeit durch den Hinweis auf die naturgesetzliche Notwendigkeit des Übels auszuschalten, scheitert hier an der dualistischen Betrachtungsweise des religiösen Verhältnisses. Einsichtige christliche Theologen leugnen nicht, daß die Auffassung des Übels als positiver göttlicher Strafe für die Sünde «unvollziehbar» sei und mit der Einsicht in die Unverbrüchlichkeit des natürlichen und sittlichen Daseins von selbst hinwegfalle; allein die unmittelbar mit der Sünde selbst gesetzte Störung der menschlichen Lebensgemeinschaft mit Gott, die wenigstens suchen doch auch sie als «Sündenstrafe» festzuhalten.[1]

Nun setzt aber die Strafe eine wegen des moralischen Nutzens angeordnete Verknüpfung von Dingen voraus, die von Natur oder begrifflich nicht zusammengehören. Also hat es auch keinen vernünftigen Sinn, auf das naturgesetzlich-psychologisch bedingte religiöse Schuldbewußtsein den Begriff der Strafe anzuwenden.

[1] Vgl. Lipsius «Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik» S. 393

Die Höhe einer Strafe bemißt sich bei einem Individuum gerechterweise nach der Größe seines Vergehens sowie nach seinem sonstigen Verhalten. Die «Sündenstrafe» in dem genannten Sinne betrifft aber gerade den Frömmsten am Härtesten, während die Gottlosen und Indifferenten, die außerhalb eines religiösen Verhältnisses stehen, nach jener Auffassung zugleich auch der göttlichen Strafgerechtigkeit entrückt sind. Wohl hat es seine Richtigkeit, daß der Gerechte in gewissem Sinne stärker leidet, als der Ungerechte, sofern im religiösen Verhältnis das Maß der so wie so vorhandenen natürlichen Übel noch vermehrt wird durch das Bewußtsein der Verschuldung gegen Gott; dies ist die Wahrheit der Idee des «leidenden Gottesknechtes». Nur hat der Mensch keinen Grund, im Bewußtsein seiner Schuld das ihn betreffende Übel sich als Strafe zuzurechnen, da mit der Einsicht in die naturgesetzmäßige Verknüpfung alles Geschehens die Annahme einer moralischen Beziehung zwischen Schuld und Übel von selbst hinwegfällt.

Die Auffassung des Übels als Strafe gehört einer niederen Stufe des religiösen Bewußtseins an, die von einer naturgesetzlichen Verknüpfung der Dinge nichts weiß und die Ereignisse in willkürlicher Weise durch Gott aufeinander bezogen vorstellt. Sie setzt mithin die Transzendenz eines persönlichen Gottes voraus und fällt in sich zusammen, sobald Gott der Welt immanent gedacht und die letztere als die einzige Sphäre aufgefaßt wird, innerhalb deren sich Gott in logisch-teleologischer Weise auswirkt. Es ist ein unerläßliches Postulat des religiösen Bewußtseins, daß die Welt eine von Gott zweckvoll eingerichtete ist und auf dem besten Wege ihrem vorgesetzten Endziel entgegengeführt wird, weil es sonst sich der Durchführung der göttlichen Zwecke auch nicht widmen und zur göttlichen Weltregierung kein Vertrauen haben könnte. Daß jedoch der Einzelne für die Art, wie er sich der objektiven Teleologie gegenüber verhält, sei es in diesem, sei es in jenem Leben, belohnt oder bestraft werde, das ist keine Forderung des religiösen, sondern vielmehr des eudämonistischen und egoistischen Bewußtseins. «Nicht darin besteht die objektive Gerechtigkeit, daß *der* Gute, sondern daß *das* Gute gedeihe, nicht darin, daß *der* Böse, sondern daß *das* Böse scheitere.»[1] Nur bei dieser

[1] E. Hartmann a. a. O. S. 170

Auffassung ist eine Übereinstimmung zwischen dem tatsächlichen Laufe der Welt und den Forderungen des religiösen Bewußtseins möglich, ohne daß es nötig ist, den im Diesseits unbefriedigten eudämonistischen Willen des Menschen durch den Hinweis auf ein Jenseits zu beruhigen bzw. noch mehr zu entflammen. Auf die Verwirklichung der göttlichen Ziele allein kommt es an, einerlei, welcher persönliche Gewinn für den Einzelnen abfällt, welche Opfer an individuellem Glücke gerade die Guten hierbei bringen müssen. «An dieser Tatsache der Erfahrung», bemerkt der Theologe Pfleiderer mit Recht, «daß das Gute nicht ohne Kampf und somit nicht ohne Leiden der Guten seine Siege in der Welt gewinnen kann, nimmt gerade die reinste Frömmigkeit am wenigsten Anstoß. Weil sie eben nicht das Ihre sucht, sondern das, was Gottes ist, so fragt sie nicht nach individueller Vergeltung, sondern ist befriedigt mit der Gewißheit, daß die Sache Gottes den Sieg behalte; und eben darin, daß Gottes Reich und Recht in der Welt trotz alles Widerstandes von Sünde und Irrtum sich nicht bloß behaupten, sondern im Laufe der Geschichte auch immer reiner und kräftiger sich durchsetzen, darin erblickt sie den objektiven Beweis der weltregierenden «Gerechtigkeit».[1]

β. Die subjektive Gerechtigkeit; das Gewissen. Die objektive Weltordnung, wie sie dem Menschen in der Gestalt äußerer Einrichtungen und Lebensformen, als Familie, Ehe, Gesellschaft, Staat, Kirche, Recht, Sitte, Kunst, Wissenschaft usw. entgegentritt, ist an sich eine ihm fremde, wo nicht gar feindliche Macht, die ihn nur durch Gewalt in ihre Dienste zwingen oder durch die Aussicht auf die Befriedigung seiner eudämonistischen Begehrungen zu ihrer Verwirklichung veranlassen kann. So gehört sie selbst mit zu den Schranken der Naturbedingtheit und lastet auf dem Menschen als eine äußerliche Fessel. Indem aber der Mensch sie auf Gott bezieht, d. h. sie als einen Ausfluß des göttlichen Willens auffaßt, wird sie damit zur sittlichen Weltordnung; und diese ist heteronom, sofern er Gott als ein von ihm selbst verschiedenes Wesen auffaßt, dagegen autonom, sofern er Gott als das Wesen seiner selbst begreift. Im letzteren Falle hört die objektive Weltordnung auf, vom Menschen als eine drückende Last

[1] a. a. O. S. 518

empfunden zu werden; sie verliert ihre Fremdheit und Gegensätzlichkeit und erscheint nunmehr als ein Ausfluß desselben Willens, der auch sein eigener Wille ist. Damit ist die objektive zugleich zur subjektiven sittlichen Weltordnung geworden; diese aber ist nichts anderes, als die Art und Weise, wie die objektive Ordnung sich im Lichte des sittlichen Bewußtseins spiegelt. Der Mensch, der die objektive Weltordnung in ihrer Beziehung zu Gott als eine sittliche und sich selbst als wesenseins mit Gott erkannt hat, kann vernünftigerweise gar nicht umhin, sich mit seinem Willen auf jene Ordnung einzustellen und die objektive Weltordnung damit zugleich als subjektive sittliche Weltordnung zu verwirklichen; umgekehrt vollzieht sich aber auch alle Verwirklichung der subjektiven Ordnung nur in der Anerkennung und Beförderung der objektiven sittlichen Weltordnung. Der Mensch gibt sich mit seinem Willen der Verwirklichung der objektiven Ordnung hin, weil er hierin seine eigenste Aufgabe erkennt; und er erkennt dies als seine eigenste Aufgabe, weil der Wille, mit dem er sich jener Ordnung hingibt, im Grunde derselbe Wille ist, der die objektive Weltordnung als eine zu verwirklichende ihm vorgesetzt hat.

Wie die objektive sittliche Weltordnung dem Menschen in der Form von äußeren Institutionen, als Familie, Gesellschaft, Staat usw. entgegentritt, so kommt die subjektive sittliche Weltordnung in allen moralischen Instinkten und Prinzipien zur Erscheinung, die der Mensch teils als Erbteil seiner Vorfahren schon mit auf die Welt bringt, teils im Verlaufe seines eigenen Lebens neu hinzugewinnt, und die ihn veranlassen, am Zustande, an der immer vollkommeneren Ausgestaltung der objektiven sittlichen Weltordnung mitzuwirken. Die unmittelbarste Ausdrucksform der subjektiven sittlichen Weltordnung aber ist das Gewissen.

Nach einer sehr modernen weit verbreiteten Auffassung ist das Gewissen ein rein empirisches Produkt, enstanden aus den positiven Satzungen der Gesellschaft, welche das ihr Nützliche als «gut» und «sittlich», das ihr Schädliche als «schlecht» und «unsittlich» bestimmt und den Einzelnen durch Gewohnheit und Erziehung dahin bringt, in seinem eigenen Denken und Fühlen sich diesem Urteil anzuschließen. Das Gewissen ist also hiernach nichts

anderes, als der Reflex des allgemeinen im individuellen Geiste, gleichsam das Hereinscheinen der Phylogenese in die Ontogenese, der Stammesentwickelung in die Individualentwickelung oder die Art und Weise, wie der phylogenetische Zusammenhang des Individuums mit seinem Stamme, seinem Volke, seiner Rasse usw. sich innerhalb des Individualbewußtseins spiegelt. Diese positivistische Auffassung, wie man sie zu nennen pflegt, erklärt offenbar die Verschiedenheiten sehr gut, die der Inhalt des Gewissens je nach der Verschiedenheit der Rassen, Völker, Zeiten, kulturellen Bedingungen, der Individuen, Umstände usw. aufzeigt; sie pflegt daher auch überall dort sich der entschiedensten Anerkennung zu erfreuen, wo lediglich dieser Inhalt zum Gegenstande der Untersuchung gemacht wird. Allein die Form des Gewissens selbst, auf Grund deren das letztere einen unbedingt verpflichtenden Charakter für sich in Anspruch nimmt und diesen selbst dann noch beibehält, wenn der Einzelne die Gebote der Gesellschaft als für ihn gültige nicht anerkennt, diese ist doch aus dem äußerlichen Einflusse der Erziehung, Gewohnheit, Umgebung usw. für sich allein nicht abzuleiten.

Wir verstehen, wie das Individuum unter jenem Einflusse dazu kommen kann, sich in seiner sittlichen Beurteilung der Dinge ganz und gar der Autorität der Gesellschaft unterzuordnen, zu fühlen, wie die Allgemeinheit fühlt, und jede Beeinträchtigung der letzteren gleichsam aus dem Geiste dieser selbst heraus als ein Nichtseinsollendes zu verurteilen. Daß jedoch das Individuum bei dem Kanon der Gesellschaft nicht stehen bleibt, daß es unter Umständen der Allgemeinheit entgegentritt, ja, es geradezu zu einer Sache des Gewissens macht, der angestammten moralischen Denkweise und Sitte den Krieg anzusagen, um dafür ein höheres sittliches Ideal, als das bisherige, auf den Schild zu heben, das vermag die positivistische Auffassung des Gewissens nicht zu erklären. Mit Recht weist Pfleiderer darauf hin, wie dieses Verhalten der bahnbrechenden Heroen und sittlich-religiösen Reformatoren nach jener Ansicht, die alles Recht nur aus der gesellschaftlichen Satzung ableitet, als Unrecht und Verbrechen verurteilt werden müßte. In Wahrheit jedoch wird ihr Verhalten nicht bloß von den Heroen, sondern von der Allgemeinheit selbst früher oder

später als ein Akt der höchsten Sittlichkeit empfunden, «die den geschriebenen Gesetzen der Menschen den Gehorsam nur versagt aus Gehorsam gegen die ungeschriebenen ewigen Gesetze der göttlichen Weltordnung.» [1] Die positivistische Auffassung raubt dem Gewissen den Charakter der unbedingten Verbindlichkeit und vernünftigen Selbstbestimmung, sie läßt die Unterordnung des Einzelnen unter das sittliche Gesetz als blinde Naturnotwendigkeit bzw. als einen bloßen Akt berechnender Klugheit ohne alle moralische Bedeutung erscheinen, ja, sie setzt das Gewissen zur reinen Illusion herab, sobald dessen heteronomer Charakter durchschaut ist. Wie unter solchen Umständen eine Fortbildung und Höherbildung der moralischen Betrachtungsweise möglich sein soll, dies bleibt nach jener Auffassung ebenso unbegreiflich, wie der Umstand, daß es doch keineswegs bloß der Nutzen der Allgemeinheit ist, wodurch der Charakter der allgemeinen Sittlichkeit bestimmt ist, sondern daß es Pflichten gibt, die außerhalb aller utilitaristischen und sozialen Betrachtungsweise liegen, und welche zu erfüllen doch zugleich eine unbedingte Forderung des moralischen Bewußtseins bildet.

Die religiösen Menschen aller Zeiten haben daher auch niemals daran gezweifelt, daß sich im Gewissen noch etwas ganz Anderes und Höheres, als das bloße anererbte und anerzogene Gefühl für den Nutzen der Allgemeinheit und die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung offenbare. Sie haben vielmehr im Gewissen mit Recht die «Stimme Gottes» anerkannt, die sich darin als sittliche Forderung, sowie als Beurteilung der individuellen Handlungen am Maßstabe dieser Forderungen äußert. Nach der gewöhnlichen Anschauungsweise des supranaturalistischen Theismus ist das Gewissen ein dem Menschen ein für allemal eingeborenes Gesetz von unbedingter Gültigkeit bzw. ein direktes Hereinsprechen Gottes in den Menschen. Gegen diese naive Auffassung freilich richtet sich der Positivismus mit Recht, indem er auf die historische und zufällige Bedingtheit und Beschränktheit des Gewissens hinweist. Allein damit wird doch die andere mögliche Anschauung nicht widerlegt, daß wir in der Stimme des Gewissens eine Äußerung der nämlichen sittlichen Vernunft vor uns haben, die

[1] Pfleiderer a. a. O. S. 483

auch die objektive sittliche Ordnung bestimmt hat. Denn bei dieser Ansicht versteht es sich von selbst, daß jene Vernunft sich im Bewußtsein eines Menschen immer nur gemäß seiner jeweiligen Entwickelungsstufe, sowie den sonstigen historischen, kulturellen und individuellen Bedingungen zur Geltung bringen wird, unter denen er sich jeweils befindet.

Wäre das Gewissen die unmittelbare Äußerung eines transzendenten Gottes, wie der Supranaturalismus meint, so wäre seine empirische Bedingtheit ebenso unerklärlich, wie seine Irrtumsfähigkeit. Wäre es andererseits, wie der Positivismus annimmt, auf rein empirischem Boden erwachsen aus den Pflichten, die der Einzelne entweder sich selbst, sei es aus Laune, sei es aus eudämonistischer Berechnung, oder aber die Gesellschaft ihm auferlegt, so wäre sein sittlicher Charakter, seine allgemeine unbedingte Verbindlichkeit und unbestechliche Gerechtigkeit aufgehoben. Als bloßes angezüchtetes Produkt der objektiven sozialen Ordnung könnte das Gewissen nie jene subjektiv bestimmende Macht gewinnen, die es tatsächlich im praktischen Verhalten der Menschen ausübt. Nur wenn die Gerechtigkeit, wie sie sich im Gewissen äußert, sowohl subjektiv wie objektiv, sowohl metaphysisch wie physisch bedingt, aus der Wechselwirkung des Einzelnen und der Gesellschaft entstanden, den Gesetzen des subjektiven Seelenlebens unterworfen und doch zugleich durch eine überindividuelle Macht bestimmt ist, nur dann wird die allgemeine unbedingte Verbindlichkeit des Gewissens sowohl, wie seine individuelle und relativ zufällige inhaltliche Beschaffenheit verständlich. Das ist aber nur der Fall, wenn der subjektive sittliche Wille des Menschen als solcher zugleich Gottes Wille ist, oder wenn die autonome Forderung und Gerechtigkeit des Gewissens die richtende Gerechtigkeit Gottes im Menschen darstellt. Nur diese Auffassung also verleiht der Sittlichkeit eine haltbare metaphysische Unterlage, ohne damit gegen die Erfahrung zu verstoßen; nur sie begründet auch zugleich den autonomen Charakter derselben, den weder der Theismus noch der Positivismus aus ihren Prinzipien heraus verständlich machen, ja, auch nur zugestehen können. Soll die sittliche Weltordnung allgemeine Verbindlichkeit besitzen, zugleich jedoch ein Ausfluß der individuellen Freiheit sein, soll sie

wirklich sittliche Weltordnung im höchsten Sinne dieses Wortes sein, dann muß sie zugleich ein Produkt des individuellen Willens, zugleich aber auch des Willens Gottes sein; dies ist die Ansicht des konkreten Monismus. Nach ihr erscheint Gott, der in der Stimme des Gewissens zum Menschen spricht und über dessen Handlungen richtet, als die subjektive Gerechtigkeit, so wie wir ihn vorhin aus dem Gesichtspunkte der objektiven sittlichen Weltordnung als objektive Gerechtigkeit erkannt haben; und es zeigt sich, daß, ebenso wie die objektive, auch die subjektive sittliche Weltordnung nichts anderes ist, als die göttliche Vernunft in ihrer praktischen Beziehung auf den Menschen.

### b. Die Heiligkeit

Dies nun, daß die sittliche Weltordnung als objektive sowohl, wie als subjektive letzten Endes in Gott begründet ist, pflegt in der Sprache des religiösen Bewußtseins als Heiligkeit bezeichnet zu werden. Schon auf der Stufe der Naturreligion heißt «heilig» alles dasjenige, was durch seine besondere Beziehung zur Gottheit aller gewöhnlichen Betrachtungsweise und Gebrauchsart entrückt ist, und welchem demnach eine über die Endlichkeit erhabene Bedeutung zukommt («tabu»). In diesem Sinne kann das Wort nicht bloß auf Orte, Gegenstände und Handlungen, sondern ebenso auch zur Charakterisierung von Personen angewendet werden, die, wie die Priester, Gott geweiht und damit außerhalb der profanen Wirklichkeit gestellt sind. In besonderem Sinne erscheint naturgemäß Gott selbst als heilig, sofern er eine Ausnahmestellung unter allen übrigen Wesen einnimmt, in unnahbarer Hoheit über seinen Geschöpfen thront und als eine furchtbare und geheimnisvolle Macht die Geschicke der Einzelnen und Völker leitet. Mit der Versittlichung des Gottesbegriffes und der Einsicht, daß der religiös allein entscheidende Mangel des Menschen in dessen sittlicher Schwäche liegt, wird Gott auch über die letztere erhaben vorgestellt; und nun erhält der Begriff der Heiligkeit die nähere Bedeutung, daß Gott das Ideal des Guten ist, der, wie er das sittliche Gesetz gegeben hat, sich diesem selbst gemäß verhält. So tritt er uns im Persertum, so in der prophetischen Reform, vor allem aber in der jüdischen Gesetzesreligion entgegen, wobei als sichtbarer Ausdruck

seiner Heiligkeit der übernatürliche Lichtglanz erscheint, der von seinem Wesen ausgeht und in seinen Anhängern scheue Ehrfurcht und Bewunderung hervorruft.[1]

Diese Auffassung erweist sich natürlich als unhaltbar mit der Einsicht, daß Gott gar kein von der Welt verschiedenes Wesen und folglich auch an sich selbst nicht sittlich sein kann. Schon im Christentume bereitet sich, soweit dasselbe über den theistischen Dualismus hinauszukommen und eine monistische Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt anzustreben sucht, eine neue Auffassung des Wortes vor. Als heilig in spezifischem Sinne wird nämlich Gott hier insofern angesehen, als er dem Menschen die Möglichkeit verleiht, die Schranken der Endlichkeit zu überwinden und die Versöhnung zu erlangen. Ist doch der heilige Geist des Christentums als solcher eben der heiligende Geist, der im Menschen als die Kraft des Guten oder als Gnade wirkt und ihm durch die innerliche Vereinigung mit Gott denselben Grad der Heiligkeit vermittelt, der jenem kraft seines eigenen unmittelbaren Wesens zukommt. Der heiligende Geist aber ist recht eigentlich der heilende Geist, indem er den Menschen von dem Zwiespalte des gottentfremdeten Bewußtseins, der inneren Zerrissenheit, dem Widerspruche zwischen seiner geistigen Wesenheit und seiner Naturbedingtheit erlöst und die Genesung von dieser tiefsten Wunde, von diesem heftigsten Schmerz herbeiführt. Man braucht sich nur klar zu machen, daß Gott nicht an sich selbst das Ideal des Guten, in diesem Sinne also auch nicht heilig sein kann, daß die entgegengesetzte Ansicht im Christentume nur ein stehengebliebener Rest von seinem jüdischen Ursprunge her ist und also von einer Teilnahme des Menschen an der übernatürlichen Heiligkeit Gottes ebenso wenig, wie von einer Teilnahme an der göttlichen Seligkeit die Rede sein kann, so gewinnt damit jener Begriff eine neue Bedeutung.

Im Christentume ist der Vater recht eigentlich der Träger jener übernatürlichen Heiligkeit Gottes. Sobald die Persönlichkeit des Vaters sowohl, wie diejenige des Sohnes in ihrer spekulativen Unhaltbarkeit, religiösen Bedeutungslosigkeit und bloß historischen Bedingtheit durchschaut und nur der Geist in der Trinität als das

[1] Pfleiderer a. a. O. S. 515

einzige religiös wertvolle und ausreichende Prinzip erkannt ist, so fällt damit auch die christliche Auffassung der göttlichen Heiligkeit in sich zusammen. Gott kann alsdann in keinem anderen Sinne mehr heilig genannt werden, als wie dem «heiligen» Geiste diese Bezeichnung zukommt, d. h. als der heiligende, der den Schmerz der Gottentfremdung heilt und den Menschen damit über die Schranken der Natur emporhebt. Dies aber geschieht durch die Vermittelung des sittlichen Gesetzes, das, als objektives, dem Menschen eine Handhabe darbietet, die bisherigen egoistischen Ziele seines Wollens mit außeregoistischen Zielen zu vertauschen, als subjektives, hingegen den Menschen antreibt, sich die Erfüllung seiner Forderungen vorzusetzen und den Wert seiner einzelnen Handlungsweisen am Maßstabe dieser Forderungen abzuschätzen.

Mit anderen Worten: Gott ist heilig, sofern er, als dessen Grund, dem sittlichen Gesetze den Charakter der Heiligkeit verleiht, es heiligt und dadurch den Menschen dazu veranlaßt, sich seiner Verwirklichung zu widmen, aber nicht in dem früheren Sinne, als ob er selbst ein sittliches Wesen wäre; denn dazu müßte er der sittlichen Weltordnung als ein von ihr verschiedenes Wesen gegenüberstehen, was nach der Ansicht des konkreten Monismus eben nicht der Fall ist. In diesem Sinne, als Gegenstand der sittlichen Ehrfurcht, kann nur der Mensch als heilig bezeichnet werden. Gott hingegen ist heilig als der «Geist der Heiligung» im subjektiven, wie objektiven Sinne, der dadurch allein imstande ist, den Menschen von den Naturschranken zu befreien, weil er selbst über alle Endlichkeit und damit auch über die Gebundenheit durch sittliche Beziehungen erhaben ist.

### c. Die Gnade

Die Heiligkeit des Gesetzes und die göttliche Gerechtigkeit in der Aufrechterhaltung und Beförderung der sittlichen Weltordnung begründen nur erst die bloße Möglichkeit der Erlösung. Denn beide beziehen sich nur darauf, daß es wirklich eine sittliche Weltordnung gibt und daß es dem Menschen möglich ist, durch Hinwendung auf diese Ordnung von den natürlichen Zielen abgelenkt und als Bürger in ein Reich objektiver übernatürlicher Zusammenhänge aufgenommen zu werden. Damit

jedoch diese Möglichkeit zur Wirklichkeit wird, damit der Mensch nicht nur die ihm dargebotene Hand auch wirklich ergreift, sondern den eingeschlagenen Weg der Erlösung fortsetzt, unbekümmert um die Verlockungen der Natürlichkeit, und dabei an sein Ziel gelangt, dazu muß Gott ihn gerecht und heilig machen, indem er ihm die nötige sittliche Energie verleiht und das religiöse Verhältnis im Falle einer Störung wiederherstellt. So tritt den göttlichen Bestimmungen der Heiligkeit und Gerechtigkeit diejenige der Gnade zur Seite, und Gott erscheint als der gnädige, sofern es in seiner Absicht liegt, den Menschen nicht verloren gehen zu lassen, sondern zu erretten.

Dem doppelseitigen Charakter der sittlichen Weltordnung als subjektiver wie objektiver entspricht auch eine doppelseitige Art der Gnade. Das ist von niemandem mit größerer Bestimmtheit, als von Hartmann in seiner «Religion des Geistes» entwickelt worden. Die Gnade ist zunächst ein subjektives im Geiste des Menschen unmittelbar wirkendes Prinzip; als solches haben wir sie früher in ihren verschiedenen Erscheinungsformen als Offenbarungs-, Erlösungs- und Heiligungsgnade kennen gelernt. Nun stellen aber die verschiedenen subjektiven Gnadenerweisungen selbst wieder eine objektive Tatsache dar, deren einzelne Momente nicht unabhängig voneinander existieren, sondern selbst wieder in innerem organischen Zusammenhange untereinander stehen und sich wechselseitig aufeinander beziehen. «Die Gnade in jedem einzelnen Individuum begünstigt und erleichtert den Durchbruch der Gnade in den mit ihm in Berührung kommenden Individuen; und auf diesem Wege der gegenseitigen Anregung wird der Inhalt des religiösen Gesamtbewußtseins stetig vertieft und erweitert, so daß man von einem wirklichen Fortschritt der Verwirklichung der Gnade in der Menschheit sowohl in bezug auf Offenbarung, wie auf Erlösung und Heiligung sprechen darf.»[1]

Aber auch schon bei jedem einzelnen Menschen tritt der Unterschied von subjektiver und objektiver Gnade hervor. Denn ohne objektive physiologische Anlage zur Gnade, die zum Teil ererbt ist und damit auf die subjektive Gnade seiner Vorfahren

[1] v. Hartmann a. a. O. S. 175

zurückweist, zum Teil, wie die molekularen Prädispositionen der sozialen Instinkte, unmittelbar zur Natur des Menschen selbst gehört, könnte auch die subjektive Gnade in einem Individuum nicht wirksam werden; und ohne die Wirksamkeit der subjektiven Gnade blieben auch die physiologischen Anlagen des Menschen zur Gnade unfruchtbar und könnte es zu keiner Erlösung des Menschen kommen. Die objektive Vernunft muß als subjektive Gnade dem menschlichen Geiste immanent sein, wenn die ererbten natürlichen physiologischen Anlagen zur Gnade nicht ein toter Schatz sein und wirkungslos verkümmern sollen; nur unter der Voraussetzung der subjektiven Gnade also ist eine Entfaltung, Verwertung und Bereicherung der objektiven individuellen Gnade möglich, die wir auch als die Erbgnade bezeichnen können. Auf der anderen Seite ist aber auch die objektive Gnade der vererbten sittlichen Anlagen bei einem Individuum unentbehrlich, weil die göttliche Vernunft bei ihrem Eintritt in das menschliche Geistesleben andernfalls keinen festen Grund und Boden finden würde, auf welchen sie sich stützen und dadurch die Erhebung des Menschen über die Natur vollziehen könnte; ohne die Erbgnade also würden alle Bemühungen des Menschen vergeblich sein, sich den Fesseln der Natur zu entwinden, weil der Mensch alsdann durch die Schwere und Widerspenstigkeit seiner materiellen Natur gehindert würde, sich über die natürliche Sphäre hinauszuschwingen.

Nun gibt es in Wahrheit keinen Menschen, der ohne alle physiologische Anlage zum Guten und damit von der Gnade in ihrer objektiven individuellen Gestalt als Erbgnade ganz und gar verlassen wäre. Schon auf den niederen Stufen der Organisation bei den Tieren treten die nämlichen sozialen Instinkte in die Erscheinung, die auf der höchsten Stufe beim Menschen die natürliche Unterlage und Bedingung aller sittlichen Handlungen bilden und hier wie dort der Erhaltung der Art und der Höherbildung des betreffenden Typus dienen; und wenn wir ihnen gegenüber auch noch nicht von Gnade sprechen, so hindert doch nichts, die Gleichheit des Prinzips auch bei den Tieren anzuerkennen. Bezeichnen wir doch auch beim Menschen, in welchem das sittliche Bewußtsein noch nicht erwacht ist, wie z. B. beim Kinde, die An-

lage zu einem solchen als vorbereitende Gnade. Warum sollten wir den gleichen Ausdruck nicht auch auf die Tierwelt anwenden dürfen, worin zwar gleichfalls von aktueller Gnade noch nicht die Rede sein kann, wohl aber von einem Vorhandensein, einer Herausbildung und Höherentwickelung solcher Anlagen, die im Lichte des menschlichen Bewußtseins als subjektive Gnadenerscheinungen zutage treten? Bedenkt man, wie die Tierwelt die Pflanzenwelt und diese wiederum die unorganische Natur zur Voraussetzung hat, so stellt sich, unter religiösem Gesichtspunkte angesehen, das ganze untermenschliche Dasein gleichsam nur als das Medium dar, in welchem und durch welches sich die Gnade die Hülfsmechanismen für ihre Entfaltung im Menschen zubereitet: die natürliche Weltordnung erscheint als die Unterlage für die sittliche Weltordnung, die subjektive Gnade im Individuum erweist sich als das Mittel zur Verwirklichung der objektiven Gnade. Die sittliche Weltordnung aber, die sich durch die Gnade in ihrer sowohl subjektiven, wie objektiven Gestalt verwirklicht, bezeichnet man als die religiöse Heilsordnung; diese also ist nichts anderes, als die absolute sittliche Weltordnung, welche die objektive, wie die subjektive sittliche Weltordnung als ihre zusammengehörigen Momente in sich einschließt. —

So bestätigt es sich, daß Gott zwar der Grund der Sittlichkeit ist und daß ihm als solchem die Prädikate der Heiligkeit, der Gerechtigkeit und Gnade zukommen, daß er aber selbst, in der Abstraktion von seiner Erscheinung innerhalb der Welt gedacht, kein sittliches Wesen ist und daß es folglich eine ungerechtfertigte Übertragung bloß menschlicher Beziehungen auf die Gottheit ist, wenn man diese als das Ideal des sittlich Guten oder als das ethisch schlechthin vollkommene Wesen auffaßt. Gott ist heilig, sofern er vermittelst seiner Vernunft die Weltordnung als sittliche begründet. Gott ist gerecht, sofern er diese Ordnung gegen äußere Störungen aufrecht erhält bzw. wiederherstellt und in jedem Augenblicke das Richtige, d. h. das für den Endzweck Gemäße, anordnet. Gott ist gnädig, sofern er den Menschen die Kraft verleiht, sich der Übernahme und Durchführung der göttlichen Zwecke zu widmen, und sie dadurch aus ihrem unmittelbaren Verflochtensein in das Netz der natürlichen und

endlichen Beziehungen herauslöst. Die sittlichen Prädikate der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade sind jedoch im Grunde keine besonderen Eigenschaften Gottes, welche der Bestimmung seines Wesens etwas Neues hinzufügten, wie wir dieses von der Allmacht und Allweisheit gesehen haben, sondern sie sind nur die göttliche Wirksamkeit selbst, wie sich diese, als Einheit von Wille und Idee, im sittlich-religiösen Bewußtsein der Menschen spiegelt. Sie sind nicht Bestimmungen des göttlichen Wesens, sondern seiner Erscheinung in der Welt und können nur insofern mittelbar Gott zugeschrieben werden, als dieser mit seinem Wesen der Erscheinung immanent ist. —

Damit sind wir nunmehr in den Stand gesetzt, die Frage zu beantworten, ob wir Gott als Persönlichkeit bezeichnen dürfen.

### 4. Die Persönlichkeit Gottes

Als Persönlichkeit pflegt Gott bezeichnet zu werden, sofern er als das Ideal des sittlich Guten angesehen wird.

Wenn Gott als ein sittliches Wesen aufgefaßt und hierauf bei der Bestimmung seines Wesens der Hauptnachdruck gelegt wird, wie in Israel von seiten der Propheten, so liegt darin die Verurteilung aller naturalistischen Bestimmtheit des göttlichen Wesens enthalten. Gott kann alsdann nicht mehr in irgend einer natürlichen Erscheinung, als Feuer oder Wind oder Himmel usw., er kann auch nicht mehr in Tiergestalt oder, wie in Ägypten, als ein halb tierisches, halb menschliches Wesen angeschaut werden, sondern nur der Mensch selbst erscheint alsdann als der einzige adäquate Repräsentant der Gottheit. Aber auch er kann die Gottheit nicht etwa nach seiner natürlichen Seite, nach seiner leiblichen Äußerlichkeit repräsentieren, wie in Griechenland, sondern nur als der die Leiblichkeit beherrschende Geist, als die reine unsinnliche und übersinnliche Wesenheit des menschlichen Geistes, sofern sie über die Natürlichkeit hinaus ist und sich lediglich ihrer eigenen Beschaffenheit gemäß betätigt. Es war daher nur konsequent, wenn die israelitischen Propheten den alten einheimischen Bilderdienst bekämpften. Es trat darin ihre Ansicht zutage, daß die wesentliche Bestimmung des Göttlichen nicht etwa in der Natürlichkeit zu suchen sei, wie dieses bei den übrigen Völkern

der Fall war, sondern vielmehr in seiner sittlichen Beschaffenheit, daß Gott das Ideal der Sittlichkeit, der Herr über die Natur und damit selbst von aller natürlichen Bestimmtheit frei sei. Zur Bezeichnung dieses Verhältnisses aber erschien die Vorstellung der Persönlichkeit um so mehr geeignet, als die Propheten unter der Geistigkeit Gottes doch nur erst die Abstraktion von aller menschlichen Leiblichkeit, aber nicht von aller spezifisch menschlichen Geistigkeit verstanden. Sie stellten sich Gott zwar nicht mehr anthropomorph, in menschlicher Gestalt, wohl aber anthropopathisch, mit menschlichen Empfindungen und Wollungen vor, oder, falls dies dem Wesen der Sache besser entsprechen sollte, sie stellten sich Gott selbst dann noch anthropopsychisch vor, als sie infolge der Versittlichung des Gottesbegriffes sich genötigt sahen, die bisherige anthropophysische bzw. rein physische Betrachtungsweise des Göttlichen aufzugeben.

In der Tat hat der Ausdruck Persönlichkeit einen durchaus menschlichen Charakter. Oder was verstehen wir unter einer Persönlichkeit? Einem Tier, auch wenn wir ihm, wie wir müssen, Bewußtsein und Selbstbewußtsein, sowie Verstand beilegen, werden wir doch jene Bestimmung nicht zuerteilen. Und ebenso wenig nennen wir einen Menschen eine Persönlichkeit, der, wie das Kind, noch nicht zum Selbstbewußtsein erwacht ist, oder, wie der Wahnsinnige bzw. der Hypnotisierte, die Herrschaft über seine geistigen Fähigkeiten eingebüßt hat und dem Zwange seines materiellen Organismus unterworfen ist. Kinder und Wilde sind potentielle bzw. werdende Persönlichkeiten; denn sie sind ihrer selbst teils überhaupt noch nicht oder doch nur erst dunkel bewußt, teils überwiegt bei ihnen die unreflektierte Instinktmäßigkeit das klar bewußte Handeln, und sie heben sich infolge des Fehlens eines individuell bestimmten Selbstbewußtseins noch nicht aus der Allgemeinheit der übrigen Individuen heraus. Zur wirklichen Persönlichkeit wird der Mensch erst dadurch, daß er sich seines Selbst nicht bloß bewußt ist und dessen Verwirklichung ausdrücklich sich als Zweck vorsetzt, sondern auch den selbstgesetzten Zweck dieses Selbst sowohl fremden Einflüssen, wie denjenigen seiner eigenen Psyche gegenüber zu behaupten, festzuhalten und durchzusetzen weiß, die nicht mit dessen wesent-

lichem Inhalt übereinstimmen. In diesem Sinne ist auch der raffinierte Egoist Persönlichkeit, denn auch er erstrebt die Verwirklichung des Selbst (das ihm mit dem Ich zusammenfällt), stellt bewußtermaßen all sein Handeln in den Dienst dieses seines höchsten Zweckes und bekämpft die eigenen ererbten und anerzogenen altruistischen Triebe ebenso sehr, wie die entgegengesetzten Betätigungen der fremden Iche. Persönlichkeit im höchsten Sinne ist aber doch erst da vorhanden, wo das Selbst in seiner Wahrheit erkannt, das natürliche Selbst oder Ich in seiner bloß relativen Bedeutung durchschaut und zugleich mit der äußerlichen sinnlichen Natur des Individuums zum dienenden Mittel des übernatürlichen Selbst herabgesetzt ist.

Hiernach ist zwar das Selbstbewußtsein eine notwendige Bedingung der Persönlichkeit, sofern es das Individuum in den Stand setzt, sich über die unmittelbare Natürlichkeit und unreflektierte Instinktmäßigkeit seines materiellen Organismus und seiner sinnlichen Triebe zu erheben, allein es fällt mit der Persönlichkeit im höchsten Sinne nur insofern zusammen, als es nicht Bewußtsein seines natürlichen Selbst oder Ich, sondern vielmehr seines übernatürlichen «wahren» Selbst ist. Der Begriff der Persönlichkeit ist folglich nicht etwa mit demjenigen der Person des Individuums oder der Individualität nur einfach gleichzusetzen. Person heißt überhaupt jedes konkrete menschliche Individuum als Gegenstand oder als Subjekt menschlicher Beziehungen und Handlungsweisen. Individuum heißt der Geist in seiner endlichen Einschränkung und Bestimmtheit durch einen materiellen Organismus; und sofern hierbei die Äußerungsart des Geistes eine eigentümliche, von allen übrigen Individuen spezifisch verschiedene ist, so sprechen wir von Individualität. Persönlichkeit hingegen bezeichnet diejenige Gestalt des Geistes, wo dieser sich seinem Wesen gemäß verhält und die Verwirklichung seines Wesens bewußtermaßen als seine Daseinsbestimmung anstrebt. Persönlichkeit in diesem Sinne also heißt das Individuum, sofern es Geist nicht bloß ist, sondern sich auch als Geist im Gegensatze zu seiner natürlichen Bedingtheit weiß und betätigt. Darum pflegt man dem Ausdruck Persönlichkeit auch gewöhnlich das Beiwort «sittlich» hinzuzufügen. Denn nur das sittliche Indi-

viduum ist Persönlichkeit im eigentlichen Sinne dieses Wortes; nur dasjenige Individuum aber ist sittlich, dessen Geistigkeit sich auf eine materielle Unterlage stützt und damit in die Möglichkeit versetzt ist, sich dieser gegenüber zu behaupten, sie seinen Zwecken dienstbar zu machen und zu beherrschen.[1]

Ist dies richtig, so geht hieraus hervor, daß von Persönlichkeit in Beziehung auf Gott nicht die Rede sein kann. Persönlichkeit ist der Geist nur als endlicher, denn nur dieser hat eine natürliche Leiblichkeit zur Voraussetzung, wovon er sich als Geist unterscheiden und der gegenüber er seine Geistigkeit bewähren kann; der absolute Geist hingegen, in dem eine solche Unterscheidung nicht statt hat, und der es auch nicht nötig hat, sich einer von seinem Geistsein verschiedenen Leiblichkeit gegenüber durchzusetzen, kann vernünftigerweise auch nicht als Persönlichkeit bestimmt werden. Gott ist kein sittliches, sondern ein übersittliches Wesen, er ist der Grund der Sittlichkeit, der durch seine Allmacht und Allweisheit die Sittlichkeit in der Sphäre der endlichen Individualität begründet; folglich darf ihm auch eine Bestimmung nicht zugeschrieben werden, welche die Sittlichkeit zur Unterlage hat und ohne diese ihre spezifische Bedeutung einbüßt.

Es ist ein weit verbreitetes theologisches Vorurteil, daß Geist und Persönlichkeit sich deckende Begriffe seien. Weil Gott seinem Wesen nach Geist ist, so meint man, könne ihm auch das Prädikat der Persönlichkeit nicht vorenthalten werden. Indessen hat schon

[1] Im populären Sprachgebrauche pflegen die hier erörterten Begriffe sehr häufig durcheinander gemengt und pflegt vor allem der Begriff der Persönlichkeit mit demjenigen der Individualität, der besonderen Eigenart eines Individuums, verwechselt zu werden, z. B. in der Redeweise von der «künstlerischen Persönlichkeit». Infolgedessen tritt im populären Sprachgebrauche das sittliche Moment jenes Begriffes auch meist hinter dem Gedanken an die sich durchsetzende individuelle Persönlichkeit zurück und pflegt jedenfalls nicht mit demjenigen Nachdrucke betont zu werden, wie es im Obigen geschehen ist. Hier dagegen, wo es sich um die Frage handelt, mit welchem Rechte Gott als Persönlichkeit bezeichnet werden kann, und es folglich darauf ankommt, die Persönlichkeit als einen besonderen Vorzug, ja, als die höchste Form des Geistes aufzufassen, hat das sittliche Moment durchaus die erste Stelle einzunehmen; denn nur in dieser Beziehung kann von der Persönlichkeit als der höchsten Stufe der menschlichen Geistigkeit gesprochen werden. Vgl. hierzu mein Werk «Das Ich als Grundproblem usw.» S. 212—232

der Dogmatiker Biedermann darauf hingewiesen, wie jenes zwar beim Menschen zutreffe, dies aber keineswegs dazu berechtige, die Begriffe der Persönlichkeit und des Geistes nur so einfach einander gleichzusetzen. Beim Menschen fallen Geistigkeit und Persönlichkeit, die obige Bestimmung der selbstbewußten Sittlichkeit vorausgesetzt, allerdings zusammen, aber nur sofern der Mensch ein endlicher Geist, oder sofern sein Geist an die materielle Unterlage seines Organismus gebunden und durch die letztere bedingt ist. Was am Menschen die Persönlichkeit konstituiert, das ist also gerade seine Endlichkeit, das ist das Nichtgeistige an ihm, sein materieller Organismus, dem gegenüber der Geist sich durchzusetzen und als selbständiger zu behaupten hat, um dadurch erst der höheren Bestimmung der Persönlichkeit teilhaftig zu werden.[1] Es hat daher auch keinen Sinn, zu sagen, daß Gott als Persönlichkeit deshalb angesehen werden müsse, weil diese Bestimmung die höchste des menschlichen Geistes sei, Gott aber keines Vorzugs entbehren dürfe, der den Menschen erst über die übrige Natur erhebe und ihn zum Menschen im höchsten Sinne dieses Wortes mache. Denn allerdings wohl ist der Mensch erst wahrhaft Mensch, indem er den Schwerpunkt seines Daseins in seine geistige Wesenheit verlegt, sich auf sie stützt und sich dadurch zur Überwindung der Natürlichkeit und zur Persönlichkeit emporschwingt. Für den Menschen also ist es in der Tat ein Vorzug, Persönlichkeit zu sein, denn dadurch erst ist er seinem eigentlichen tiefsten Wesen gemäß, daß er die widerwillige Natur mit seinem Geiste in Einklang gesetzt und sich seiner übernatürlichen Bestimmung entsprechend gemacht hat. Nicht jeder darf sich rühmen, dieses Ziel erreicht und sich dadurch innerlich über die gewöhnliche Menschenart erhoben zu haben. Für den absoluten Geist hingegen ist die Geistigkeit sein natürliches Wesen selbst, eine Spannung zwischen Natur und Geist ist in ihm überhaupt nicht vorhanden, in deren Aufhebung und Versöhnung das Wesen der Persönlichkeit beruht; also kann er auch durch das Prädikat der Persönlichkeit nichts hinzugewinnen, was nicht schon ohne dieses in seinem bloßen Begriffe als demjenigen des absoluten Geistes enthalten

[1] Biedermann a. a. O. II. S. 543 f.

wäre. «Höchstes Glück der Erdenkinder» ist folglich zwar die Persönlichkeit; denn diese erst erhebt sie auf die höchste Stufe der im Endlichen erreichbaren Geistigkeit und versetzt sie durch die mit ihr gegebene ideale Erlösung vom Übel und der Schuld in den höchsterreichbaren Zustand der Glückseligkeit. Allein dem absoluten Geiste das Prädikat der Persönlichkeit zuerteilen, das heißt nicht, ihn über alle endliche Geistigkeit erhöhen, sondern ihn in die Sphäre der Natürlichkeit herabziehen.

Überhaupt ist es eine kindliche Art, sich Gott in der Weise vorzustellen, daß man dasjenige, was einem am Menschen wertvoll dünkt, nur einfach in verabsolutierter Gestalt auf Gott überträgt. Denn nicht darum handelt es sich in der Religionsphilosophie, sich nur überhaupt den Begriff eines mit übermenschlichen Vorzügen ausgestatteten Wesens zu bilden, sondern darum, den Begriff eines Wesens auszumitteln, das imstande ist, den Menschen von den Schranken der Natur zu erlösen. Um dies tun zu können, muß Gott selbst die wesentlichen Bestimmungen des Menschen besitzen oder muß er mit ihm wesentlich identisch sein. Daß ihm aber auch die höchsten Bestimmungen des Menschen zugeschrieben werden müßten, diejenigen, die den Menschen erst zu einem vollgültigen Exemplare seiner Gattung machen, das wird zur Möglichkeit der Erlösung durchaus nicht gefordert. Denn dasjenige, was uns am Menschen als das Höchste erscheint, ist ein kompliziertes Entwickelungsprodukt aus einfacheren Elementen, setzt also die letzteren voraus, die selbst wieder Erscheinungen des menschlichen Wesens darstellen; und folglich geht es auch nicht an, dasjenige, was empirisch und zeitlich vermittelt ist, dem überempirischen und vorempirischen Wesen als seine Bestimmung beizulegen. —

Persönlichkeit ist jener höchste Grad der Vertiefung des Bewußtseins, wo dieses die Form des Selbstbewußtseins, des Bewußtseins vom eigentlichen wahren Selbst im Gegensatze zum Ich angenommen hat und wo das Individuum sich demgemäß betätigt; sie hat die Überwindung des Ich und seiner natürlichen Begehrungen und demnach die Sinnlichkeit zur Bedingung. Persönlichkeit kann folglich immer nur das empirische Selbst oder Ich in seiner Beziehung zum wahren Selbste sein; denn sie besteht eben nur

in dieser Beziehung, in dem adäquaten Verhältnis des Ich zum Selbst und dem Bestimmtwerden des ersteren durch das letztere. Der absolute Geist jedoch ist selbst jenes wahre Selbst, in der Beziehung worauf die Persönlichkeit des empirischen Selbst besteht, kann folglich auch nicht als Persönlichkeit bezeichnet werden. Der absolute Geist ist der Grund der Persönlichkeit, sofern die letztere nur durch das Hereinwirken Gottes in den Menschen in der Gestalt der Gnade zustande kommt, aber er selbst ist eben deshalb nicht Persönlichkeit, sondern nur das bloße personifizierende Prinzip im Menschen. Der absolute Geist ist nicht Persönlichkeit, sondern er wird zu einer solchen im Menschen, indem er in Gestalt der Gnade in ihn eingeht. Persönlichkeit ist sonach ein Geschenk der Gnade an den endlichen Geist. Sie ist nicht das Wesen oder die Substanz des letzteren selbst, sondern nur ein bloßer Zustand des endlichen Geistes, den er haben oder nicht haben kann, den er sich erarbeiten, und, wenn er ihn erreicht hat, beständig wieder neu erwerben und gegen feindliche Einflüsse behaupten muß. Da sie folglich dem Geiste als solchen nicht wesentlich ist, so ist es widersinnig, sie für das Wesen des absoluten Geistes zu erklären.

Der hiermit dargelegten Auffassung des Persönlichkeitsbegriffes entspricht seine geschichtliche Entwickelung. Bekanntlich stammt der Ausdruck Persönlichkeit aus der christlichen Trinitätsformel her und ist nur eine Übersetzung des lateinischen Wortes persona (Rolle oder Maske), das selbst nur wieder eine Übersetzung des griechischen πρόσωπον (Antlitz, Maske) an Stelle des unübersetzbaren Wortes ὑπόστασις (Hypostase) darstellt. Hypostase aber heißt innergöttliche Erscheinungsform oder Offenbarungsweise, eine Gestalt, die Gott in sich gesetzt hat, ohne damit, wie bei der Erschaffung der Welt, aus der Sphäre seines eigenen Wesens herauszutreten. Hypostasen (Personen) also heißen der Vater, der Sohn und der heilige Geist, sofern sie, als Erscheinungen der Gottheit, als in ihr verbleibende Unterschiede, das Wesen der Gottheit zum Ausdruck bringen, sofern sie nicht bloß göttlichen Wesens sind, sondern sich auch demgemäß betätigen und sich als solche zu erkennen geben. Dabei ist mithin vorausgesetzt, daß das göttliche Wesen selbst unpersönlich ist und sich erst in

den drei genannten Hypostasen personifiziert.[1] Diese Anschauungsweise hat noch das ganze Mittelalter festgehalten und erst die Neuzeit aufgegeben, als unter dem Einflusse der Cartesianischen Philosophie die Begriffe des Geistes und des Bewußtseins gleichgesetzt und infolge der individualistischen Geistesrichtung des achtzehnten Jahrhunderts die Persönlichkeit für das Wesen des Geistes schlechthin erklärt wurde. Nun erschien Gott als Persönlichkeit, sofern er Geist ist, und zwar als absolute Persönlichkeit. Nun wurde der Begriff der Persönlichkeit von den drei innergöttlichen Erscheinungsformen auf den ganzen Gott, das Wesen der Gottheit als solches übertragen. Die Annahme eines an sich unpersönlichen, sich erst in seinen Erscheinungen personifizierenden Wesens erschien mit dem Begriffe Gottes unverträglich; die Trinität, die in dieser Ansicht wurzelte, verschwand im Hintergrunde, und seinem Geschöpf, der Welt, trat Gott als ein persönliches

[1] In diesem Sinne, als innergöttliche Erscheinungsform, genauer als konkrete Selbstbestimmung des an sich unbestimmten abstrakten göttlichen Wesens ist der Ausdruck «ὑπόστασις» zuerst von Plotin gebraucht worden, während er bis dahin nach dem Vorgange der Stoiker mit dem Ausdruck «ὑποκείμενον», der (sinnlich-stofflichen) Unterlage oder dem Substrate der Erscheinungen, gleichbedeutend verwendet worden war. Nach Plotin heißt ὑπόστασις das der intelligiblen (göttlichen) Sphäre immanente Produkt der Energie (ἐνέργεια), die wahre (intelligible) Wirklichkeit, als Produkt der wahren Wirksamkeit des Denkens, die Ideenwelt, als Inhalt und Gegenstand der Denktätigkeit des Nus, der selbst nur wieder eine Erscheinung und ein Produkt des Einen darstellt. Da aber die Ideenwelt, als gedachtes Objekt, mit dem Nus, als denkendem Subjekt, identisch sein soll, so wird auch der Nus als ὑπόστασις bezeichnet, und der gleiche Ausdruck geht schließlich wegen der behaupteten Identität desselben mit dem Nus auch auf das Eine über. Das Eine ist der Urgrund, das Wesen der Wirklichkeit, der Träger der gesamten Eigenschaften; dieser aber pflegte in der griechischen Philosophie seit Aristoteles mit dem Ausdruck οὐσία bezeichnet zu werden. Ein und derselbe Ausdruck οὐσία hat mithin auf Grund der Identität des Einen mit dem Nus und weiterhin mit der Ideenwelt drei verschiedene Bedeutungen, nämlich diejenige des Urwesens (der absoluten Substanz), des Nus oder der Wesenheit (Essenz) und der wahren Wirklichkeit (Ideenwelt), die er freilich auch schon früher besessen hatte, die jedoch von Plotin zum ersten Male auf drei verschiedene Seinssphären bezogen und als Hypostasen (Bestimmungen, Offenbarungsweisen) unterschieden wurden: Eine Usia in drei Hypostasen, μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν — das aber ist die Formel der christlichen Trinität, wie sie auf den Konzilien zu Nicäa 325 und zu Konstantinopel 381 festgestellt ist.

Wesen gegenüber. Man braucht die letztgenannte theistische Vorstellung einer wesenhaften Zweiheit von Gott und Welt nur aufzugeben, die innergöttlichen Personen der Trinität unter Absehung von ihrer Zahl, als endliche Erscheinungen der Gottheit und diese als das gemeinsame Wesen aller endlichen Individuen im monistischen Sinne aufzufassen, so verliert damit die Behauptung der Unpersönlichkeit jenes Wesens ihre scheinbare Paradoxie, und die Ansicht, daß Gott sich in denjenigen Individuen personifiziert, die sich ihres wesenhaften Zusammenhanges mit ihm bewüßt sind und danach ihre Handlungen einrichten, enthüllt sich als die Wahrheit der christlichen Dreieinigkeitslehre.[1]

Es ist nur ein scheinbarer Widerspruch hiergegen, wenn neuerdings die wiedererwachte individualistische Geistesströmung den Begriff der Persönlichkeit von allen Beziehungen auf ein überindividuelles absolutes Wesen loszulösen strebt und den Einzelnen insofern als Persönlichkeit bezeichnet, als er nicht in einer höheren metaphysischen Einheit wurzelt, sondern gleichsam in sich selber ruht und der Schwerpunkt seines Wesens unmittelbar in die Sphäre seiner eigenen Individualität hineinfällt. Denn auch hier gilt die Persönlichkeit als ein Zustand, den das Individuum nicht schon bewußtermaßen und damit wirklich sein eigen nennt, sondern den es sich erwerben, im Kampfe mit der Allgemeinheit behaupten und darin ausdrücklich zur Geltung bringen muß. Dasjenige aber, wodurch ihm dies möglich wird, ist auch hier die Reflexion auf den Grund des eigenen Daseins, der Gedanke an die wahre Natur des Selbst, die Beziehung des von der Allgemeinheit eingeschränkten und bedrückten Ich auf die Freiheit und Selbständigkeit des eigenen Wesens, das vertiefte Selbstbewußtsein, das als Ansporn wirkt und den Einzelnen in den Stand setzt, dies Wesen auch äußerlich darzustellen. Persönlichkeit im eigentlichen Sinne besteht also auch nach der Ansicht des modernen Individualismus in der bewußten Beziehung des Ich auf sein substantielles Wesen. Ob dieses Wesen als individuelle Substanz, wie von seiten des Individualismus, ob es als absolute Substanz, wie von seiten des konkreten Monismus, aufgefaßt wird, ist eine metaphysische bzw. religionsphilosophische Frage und betrifft den Begriff der Persön-

[1] Vgl. mein Werk «Das Ich als Grundproblem der Metaphysik» S. 279 ff.

lichkeit als solchen gar nicht. Eben jene Beziehung aber ist in Gott nicht vorhanden, und darum kann dieser auch nicht Persönlichkeit sein. —

Alle Persönlichkeit ruht, wie gesagt, auf dem Grunde des empirisch bestimmten Selbstbewußtseins. Denn nur der Mensch, der sein eigenes geistiges Selbst von seiner Natürlichkeit unterscheidet und als das Höhere gegenüber der Natur begreift, kann dies Selbst zum bestimmenden Prinzip seines Denkens und Handelns machen, kann durch das Wollen übersinnlicher objektiver Zwecke sein empirisches zum wahren Selbst erhöhen und damit zur Persönlichkeit werden. In der Stufenleiter der endlichen Individualitäten bildet die Persönlichkeit die höchste Sprosse, weil in ihr die Möglichkeit gegeben ist, das unmittelbare empirische Selbst oder Ich seinem Wesen nach als absolutes Selbst zu erkennen, die unbewußten Zwecke des Daseins in die Klarheit des Bewußtseins zu erheben und sie damit zu Zwecken der betreffenden Individualitätsstufe selbst zu machen. Persönlichkeit setzt folglich b e w u ß t e R e f l e x i o n sowohl auf das eigene geistige Selbst, wie auf den übersinnlichen Zweck voraus und ist nur möglich, wo beide in allen diskursiven Überlegungen und Motivationsprozessen festgehalten und allen natürlichen Einflüssen gegenüber siegreich behauptet werden. Dies alles ist beim absoluten Geist nicht anzunehmen. Der absolute Geist hat kein Bewußtsein, vermittelst dessen er zu einer Unterscheidung seiner geistigen Wesenheit von seiner natürlichen Bestimmtheit gelangen könnte. Er hat kein Bewußtsein, weil er nicht, wie der endliche Geist, durch die Natur bedingt ist, sondern die letztere nur die selbstgewollte Entfaltung seines eigenen Wesens darstellt. Da er aber kein Bewußtsein hat, so hat er auch kein Selbstbewußtsein; denn dieses ist ja nichts anderes, als das Bewußtsein, sofern es das Selbst zum Inhalte hat.

Alles Selbstbewußtsein beruht auf dem rein subjektiven Gefühlsinhalte des Bewußtseins, der, wie wir dies früher gesehen haben, jedem objektiv bestimmten Empfindungsgehalte unmittelbar beigemischt ist. Es ist sozusagen nur der zusammenfassende Ausdruck für die Gesamtheit aller Gefühlsbestimmtheiten, die darin gleichsam punktuell konzentriert sind. Der absolute Geist jedoch

hat kein Gefühl, sowenig, wie er eine Empfindung hat. Damit fällt aber auch die Möglichkeit hinweg, ihm ein Selbstbewußtsein zuzuschreiben. Nur eine falsche und oberflächliche Psychologie, welche die prädikativische und zustandsmäßige Seinsnatur alles Bewußtseins verkennt, welche verkennt, daß das Bewußtsein als solches niemals etwas anderes sein kann, als die bloße für sich unwirkliche Form des allein existierenden Bewußtseinsinhalts, (vgl. oben S. 287 f.) könnte auf den Einfall kommen, das Bewußtsein, d. h. die Bewußtseinsform, von ihrem Inhalte loszulösen, sie diesem als das produzierende und tragende Subjekt desselben gegenüberzustellen und darauf die Persönlichkeit zu gründen. Das ist aber jener erkenntnistheoretische Realismus in bezug auf das Innendasein, den wir früher als ebenso naiv und widersinnig verworfen haben, wie denjenigen in bezug auf die Außenwelt, und den wir auch gerade aus religiösen Gründen nicht gelten lassen konnten, weil er den Unterschied zwischen Selbst und Selbstbewußtsein und damit zwischen Gott und dem Menschen aufhebt. Denn wenn das Selbst das Selbstbewußtsein ist, dann bin ich, falls mein Selbst mit Gott identisch ist, entweder nur eine an sich unwirkliche Vorstellung des göttlichen Bewußtseins oder aber ich bin selbst Gott, und Religion ist, hier wie dort, unmöglich.[1]

In Wahrheit schaut Gott gar nicht in sich hinein, um sich als Selbst im Unterschiede von den übrigen Individuen zu erfassen, sondern er schaut sozusagen immer nur aus sich hinaus: Gottes Selbstschau fällt mit seiner Weltschau unmittelbar in Eins zusammen, sofern er darin ja nur die Entfaltung seines eigenen geistigen Wesens anschaut; aber er unterscheidet nicht zwischen sich und der Welt, er reflektiert nicht auf sich als jenes Wesen, weil außer ihm nichts vorhanden ist, woran seine geistige Tätigkeit einen Widerstand finden und wodurch sie in sich zurückgeworfen werden könnte. Für Gott sind alle, auch die natürlichen Zwecke eo ipso übersinnlich, da es sinnliche Zwecke zur Befriedigung natürlicher Wollungen nur auf der Basis eines materiellen Organismus, d. h. im endlichen Geiste, gibt. Folglich kann er auch auf solche übersinnlichen Zwecke im Unterschiede von den sinnlichen Zwecken nicht reflektieren. Ohne eine solche

[1] S. oben S. 181—184

Reflexion kann er aber auch nicht Persönlichkeit genannt werden. [1] —

Im Grunde besteht über diese Tatsachen auch unter den Theologen kein Zweifel. So hat nicht bloß Schleiermacher, sondern auch Biedermann, der bedeutendste theologische Dogmatiker in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die Unmöglichkeit mit Entschiedenheit hervorgehoben, den Begriff der Persönlichkeit auf das Absolute anzuwenden, ja Biedermann hat den Widersinn, den absoluten Geist als Persönlichkeit zu bestimmen, so klar durchschaut und mit so folgerichtiger Logik entwickelt, daß der

[1] Wieder ist es zuerst Plotin gewesen, der den Nus, die göttliche Vernunft in dem angeführten Sinne als unbewußtes absolutes Wissen aufgefaßt hat. Die wahre Wirklichkeit ist nach Plotin die wahre Wirksamkeit; diese aber ist nicht in der sinnlich-stofflichen Welt zu finden, wo jede Wirksamkeit durch eine andere eingeschränkt ist, sondern existiert allein im Intelligibeln, im Denken des Nus oder Allgeistes, einem Denken, das nichts anderes, sondern sich selbst denkt und eben dadurch sich als absolut affektionslose Energie oder wahres Wirken ausweist. Als absolut affektionslose Energie aber ist das Denken des Allgeistes nicht diskursiv zeitliche Reflexion, sondern ewige simultane Intuition, reflexionslose Allwissenheit und somit überhaupt kein Denken im gewöhnlichen bewußten Sinne des Wortes, sondern ein Schauen, übersinnliche intellektuelle Anschauung, die nicht passiv (von außen) bestimmt ist, wie unser Denken, sondern, ohne hierzu durch etwas anderes genötigt zu sein, allen ihren Inhalt spontan unmittelbar aus sich selbst entfaltet. Vgl. insbes. Enneaden I, 8, 2. Erst hierdurch gewinnt der Aristotelische Begriff des «Denkens des Denkens» eine bestimmte Bedeutung, nämlich als Selbstanschauung des Nus, nicht aber im Sinne eines Selbstbewußtseins, sondern eben nur der unmittelbaren Selbstentfaltung des intelligibeln Anschauungsinhalts. So verstanden, kann Plotin geradezu als der Begründer der Philosophie des Unbewußten betrachtet werden. Es ist das Verhängnis der neueren Philosophie gewesen, daß sie in ihrem Streben nach apodiktischer Erfassung des Wirklichen, das sich selbst denkende Denken des Plotin im Ich unmittelbar gegeben glaubte, es mit dem Selbstbewußtsein identifizierte und damit das letztere für das wahrhaft Wirkliche, das Bewußt-Sein für ein Sein erklärt hat. In jedem Falle darf der triviale Einwand, daß ein unbewußtes Denken undenkbar sei, mit dem Hinweis auf Plotin wohl für erledigt gelten. Man kann es freilich Niemandem übel nehmen, wenn er sich ein unbewußtes Dasein nicht zu denken vermag; wenn er aber etwa hierin eine Widerlegung des unbewußten Denkens erblicken sollte, so ist dies ein bloßes Vorurteil, da im Gegenteil gerade das bewußte Denken undenkbar ist und schon Plotin gewußt hat, daß das Denken als solches, die reine Denktätigkeit, der Actus oder die Energie des

Philosoph hierzu eigentlich nichts mehr hinzuzufügen hat. Und ebenso haben Vatke, Pfleiderer, Lipsius und andere in Übereinstimmung mit Biedermann die Bestimmung der absoluten Persönlichkeit als widerspruchsvoll bezeichnet und ihre Unvereinbarkeit mit dem Begriffe der Gottheit nachgewiesen. Wenn trotzdem von den Theologen im allgemeinen an der göttlichen Persönlichkeit festgehalten zu werden pflegt, wenn selbst Biedermann jenen Begriff, nachdem er ihn durch die wissenschaftliche Tür seiner Dogmatik hinausbefördert hat, durch die theologische Hinterpforte wieder hereinschlüpfen läßt und seine Schüler und Anhänger nur zu bereit sind, ihm dieses nachzumachen, so sind es nicht etwa wissenschaftliche oder spekulative Gründe, die sie hierfür anzuführen haben, sondern es ist einzig und allein die Besorgnis des praktischen Theologen, ohne jene Annahme sich der Menge nicht verständlich machen zu können, deren Fassungskraft nun einmal auf den persönlichen Gott der Kirchenlehre und der Bibel eingeübt ist.

Man brauchte hiergegen vom wissenschaftlichen Standpunkte aus nichts einzuwenden und könnte den Theologen eine solche Anpassung an die Fassungskraft der Gemeindemitglieder ruhig zugestehen, vorausgesetzt, daß sie sich ihrer als eines bloßen praktischen Notbehelfes stets bewußt blieben und an geeigneter Stelle die Gelegenheit nicht vorübergehen ließen, den bloß vorläufigen Begriff der absoluten Persönlichkeit durch den wahren Begriff des unpersönlichen absoluten Geistes zu ersetzen. Nun pflegt aber die Persönlichkeit Gottes von den Theologen gar nicht mit dieser Einschränkung behauptet zu werden, sondern die ursprünglich nur praktisch gemeinte göttliche Persönlichkeit wird von ihnen sofort wieder für eine wissenschaftliche Behauptung ausgegeben

Denkens unbewußt ist, alle Bewußtheit in das Denken aber erst durch die äußerliche Affektion (die Empfindungen) infolge der individuellen Einschränkung des Allgeistes vermittelst des körperlichen Organismus zustande kommt. Die Abneigung gegen das Unbewußte hat nicht ihren letzten Grund in einem bloßen Mangel an genauerer Kenntnis der philosophischen Entwickelung. Für nur zu Viele schließt die Geschichte der Philosophie mit Aristoteles, um erst wieder mit Descartes zu beginnen. Da begreift man denn freilich, wenn sie das «Unbewußte» für eine bloße «Schrulle» oder eine «paradoxe Erfindung» der neuesten «Sensationslust» auf dem Gebiete des Denkens halten.

und mit dem Hinweise darauf vertreten, daß sie nicht bloß aus praktischen Gründen, sondern überhaupt nicht entbehrlich sei, weil der Mensch nun einmal nicht imstande sei, sich den Begriff des Geistes anders, als unter dem Bilde der Persönlichkeit vorzustellen. Schon Biedermann hat aus diesem Grunde sich zu der Ansicht Hegels bekannt, daß es der Frömmigkeit wesentlich sei, sich in Vorstellungen, nicht aber in Gedanken zu bewegen. Er fürchtet, daß, wenn die Vorstellung des persönlichen Gottes aufgegeben wird, dann unvermeidlich an deren Stelle die Vorstellung von Gott als einer bloßen Naturkraft treten und damit die Religion unter die Stufe des Christentums herabsinken würde. Daran ist soviel richtig, daß in der geschichtlichen Entwickelung des Gottesbegriffes die Vorstellung der Persönlichkeit in der Tat dazu gedient hat, die göttliche Wesenheit als eine geistige im Unterschiede von der Natur zu bestimmen und dadurch den Naturalismus abzuwehren. Zu einer Zeit, wo die sinnliche Vorstellungsart der Menschheit noch kein anderes Mittel besaß, um den Geist von der Natur zu unterscheiden, da hat sie sich hierzu des Begriffes der Persönlichkeit bedient, der, ohne aus dem Gebiete des rein vorstellungsmäßigen Denkens herauszufallen, doch soviel jedenfalls auszudrücken schien, daß Gott nicht etwa in einer Naturmacht unmittelbar sinnlich angeschaut werden könnte.

Bekanntlich dient auch in der christlichen Trinitätsformel der Ausdruck persona nur dem Zwecke, die innergöttlichen Erscheinungsformen oder Hypostasen von den natürlichen Erscheinungen zu unterscheiden und Gott damit als ein geistiges Wesen über die Natur hinauszuheben. Denn das griechische Wort ὑπόστασις, dessen Stelle das lateinische persona vertritt, hätte wörtlich mit dem Ausdrucke substantia übersetzt werden müssen; dieser aber hatte in der sinnlichen Vorstellungsweise der Zeit die Bedeutung des stofflichen Substrats, als des Trägers der Eigenschaften, angenommen und würde mithin den trinitarischen Gott des Christentums in die Sphäre der Natürlichkeit heruntergezogen haben. Allein wenn schon zu seiner Zeit der Ausdruck persona nur ein Verlegenheitsausdruck war, um den geistigen Gott von der Natur abzusondern und die Geistigkeit Gottes im Gegensatze zum abstrakt-monistischen Einen der hellenischen Spekula-

tion als eine konkrete zu bestimmen, so hat es keinen Sinn, an dieser Bezeichnung auch dann noch festzuhalten, wenn andere und bessere Mittel zur Verfügung stehen, die Konkretheit des Geistes auszudrücken und durch den Fortschritt der Spekulation jede Gefahr beseitigt ist, den Geist mit der Natur zu verwechseln. Die christliche Spekulation besaß noch keinen besseren Ausdruck für den konkreten Geist als denjenigen der Persönlichkeit, weil sie den Begriff der Attribute noch nicht kannte und nur der persönlich aufgefaßte Gott als inhaltlich bestimmter erschien. Wir, die wir den Geist als substantielles Wesen mit Einschluß seiner Attribute Wille und Vorstellung oder Allmacht und Allweisheit erkannt haben, sind dadurch vor jedem Rückfall in die abstrakt-monistische Auffassung Gottes als des leeren reinen Seins geschützt und bedürfen des Ausdrucks Persönlichkeit nicht mehr, um den Geist als ein konkretes Wesen zu bestimmen.

Es mag sein, daß die große Masse der Menschen auch heute noch nicht imstande ist, sich Gott anders, als unter dem Bilde der Persönlichkeit vorzustellen, aber das berechtigt doch nicht dazu, dieser Vorstellung eine philosophische Bedeutung beizumessen, die Vorstellung überhaupt für die spezifische Form des religiösen Glaubens auszugeben und die Leugnung der göttlichen Persönlichkeit von seiten der Philosophie mit wissenschaftlichen Gründen zu bestreiten. Die Theologen, die dies tun, vergessen dabei, daß die Spekulation heute nicht mehr auf dem Standpunkte steht, wie während der ersten Jahrhunderte nach Christus; sie meinen, weil *sie* über die Vorstellungsweise dieser Zeit noch nicht hinausgelangt sind, so sei es überhaupt nicht möglich, sich das Konkrete anders, als unter einer vorstellungsmäßigen oder sinnbildlichen Verhüllung zu vergegenwärtigen; sie verwechseln mithin ihre eigene Denkungsart mit derjenigen der ganzen Menschheit und glauben, mit ihrem Standpunkte des «bewußten Anthropomorphismus», der das Sinnliche an die Stelle des Geistigen, den Anthropos an diejenige des Logos einsetzt, der Spekulation ein für allemal ein Halt zurufen zu können. Allein die Spekulation kann sich diese Festnagelung auf die Vorstellung schon deshalb nicht gefallen lassen, weil die Vorstellung gar kein Kriterium für die Art und das Maß der sinnlichen Daten in sich trägt und die Behaup-

tung, daß Gott nur vorgestellt, aber nicht gedacht werden könne, die Bestimmung Gottes vollständig dem subjektiven Belieben überantwortet.

Hat der religiöse Glaube es einzig mit der Vorstellung zu tun, so gibt es keine Wissenschaft von diesem Glauben, keine Religionsphilosophie, ja, nicht einmal eine theologische Dogmatik, weil das Vorstellen als solches notwendig immer subjektiv, historisch und kulturell bedingt ist. Dann hat es aber auch keinen Sinn, sich für die Persönlichkeit Gottes besonders ins Zeug zu werfen, da es ja dann, wie die Vertreter dieses Standpunktes übrigens selbst zugeben, bei der Inadäquatheit aller Bestimmungen auf «ein bißchen mehr oder weniger» in der Bestimmung des göttlichen Wesens überhaupt nicht ankommt. Mit anderen Worten: die Verteidigung der göttlichen Persönlichkeit vom Standpunkte der Vorstellung aus erhebt nicht die Einsicht, sondern das Vorurteil der großen Masse, nicht die Vernunft, sondern die Rückständigkeit der populären Denkweise zum bestimmenden Prinzip des Glaubens, und macht damit jede Weiterentwickelung der religiösen Weltanschauung überhaupt unmöglich. Wenn die göttliche Persönlichkeit mit spekulativen Gründen nicht zu stützen ist, so kann sie durch die Berufung auf die ungebildete Denkweise der großen Masse am allerwenigsten aufrecht erhalten werden; und wenn die Theologie der letzteren die endgültige Entscheidung in dieser Frage zuspricht, so verzichtet sie damit selbst auf jeden wissenschaftlichen Charakter. Entweder hat die Wissenschaft ein Recht, die Bestimmungen des Wesens Gottes auf logischem Wege auszumitteln, dann kann Gott nicht persönlich sein, weil der Begriff der absoluten Persönlichkeit infolge seiner widerspruchsvollen Beschaffenheit sich selber aufhebt. Oder aber die Vorstellung gibt den Ausschlag bei der Bestimmung Gottes und läßt sich an der Annahme der göttlichen Persönlichkeit nicht rütteln, dann hat die Wissenschaft hier überhaupt nichts mehr zu sagen und bleibt ihr nur übrig, von ihrem Standpunkte aus die religiöse Weltanschauung als Aberglauben bzw. als Dichtung abzuweisen.[1] —

[1] Vgl. hierzu den Aufsatz von Max Christlieb «E. v. Hartmann und das Christentum» im Juniheft der Preußischen Jahrbücher (1902) und meine Entgegnung in der Zeitschrift «Deutschland» «E. v. Hartmann und die moderne Theologie» (September 1903)

Mehr Gewicht, so daß er selbst auf philosophischer Seite seine Vertreter findet, scheint der Einwand zu besitzen, daß Gott persönlich sein müsse, weil andernfalls ein persönliches Verhältnis zu ihm und damit Religion nicht möglich wäre.[1] Aber wer behauptet denn, daß das religiöse Verhältnis notwendig ein persönliches im Sinne eines Verhältnisses von Person zu Person sein müsse? Unsere ganze vorangegangene Untersuchung hat gezeigt, daß das recht verstandene religiöse Verhältnis ein Verhältnis der (mittelbaren) Identität sein muß und daß nur unter dieser Voraussetzung die religiöse Sehnsucht ihre widerspruchslose Erfüllung findet. Das dualistische Verhältnis zweier Personen zueinander hingegen erwies sich als so wenig geeignet, eine innerliche Beziehung zwischen Gott und dem Menschen zu verbürgen, daß wir alle Schwierigkeiten und Unzulänglichkeiten der positiven Religionen auf jene falsche Auffassung des religiösen Verhältnisses zurückzuführen vermochten. Gewiß ist das religiöse Verhältnis ein persönliches, wenn darunter nichts anderes verstanden wird, als ein Verhältnis, woran der ganze Mensch als denkender, fühlender und wollender gleichmäßig beteiligt ist, und wodurch er zur Persönlichkeit im ethischen Sinne erhoben wird; denn dadurch eben unterscheidet es sich von anderen Arten des Verhältnisses, dem theoretischen, dem ästhetischen usw. Daß aber ein solches nur zu Persönlichkeiten möglich sei und nur durch diese ausgelöst werden könne, ist eine völlig aus der Luft gegriffene Behauptung.

Eine Entfaltung aller wesentlichen Kräfte eines Menschen, als eine Läuterung und Erhebung seiner Individualität, die den Menschen erst wahrhaft zu sich selbst gelangen läßt, kann ebenso gut durch eine Sache, eine Idee oder überhaupt irgend etwas Unpersönliches ermöglicht werden. So opfert der Held sein Ich für die Idee des Vaterlandes, die als auslösendes Prinzip aller edleren psychischen Funktionen in ihm wirkt, obschon sie keine Persönlichkeit ist. So verhält sich der Künstler zu seinem Werke persönlich, dessen Vorstellung im Mittelpunkte seines Denkens steht, geht er völlig mit seinem Gefühle im Gedanken an seine Sache auf und betätigt er in allem seinem Handeln den Wunsch, die ihm vorschwebende Idee in Wirklichkeit umzusetzen. Wie der Gottes-

[1] Vgl. Siebeck «Lehrbuch der Religionsphilosophie» (1893)

glaube den religiösen Menschen mit der Welt und ihren Mängeln aussöhnt, so hält auch der Glaube an sein Werk den Künstler in aller Misere des Lebens aufrecht: er gibt ihm die Kraft, das Dasein selbst unter den ungünstigsten Verhältnissen zu ertragen, und verleiht dem echten Genie jene sonnige Heiterkeit des Gemüts, die auch in umwölkten Tagen immer wieder durchbricht und selbst geradezu einen religiösen Charakter zur Schau trägt. Und schließlich beruht ja auch das Verhältnis zweier Personen zueinander nicht auf den zufälligen Besonderheiten beider, auf ihrer unmittelbaren Individualität, sondern vielmehr auf dem Objektiven und Allgemeinen in ihnen, das sich in ihrer persönlichen Eigenart nur zur sinnlichen Erscheinung bringt. Ist es doch eben dieser überpersönliche Grund, diese die Besonderheiten ausgleichende und durch alle Verschiedenheiten hindurchschimmernde Seelenverwandtschaft und Zweckgemeinschaft beider, was zwei Personen zueinander zieht. Die bloße Verschiedenheit als solche vermag, wie das Beispiel der Liebe zeigt, keine innere Gemeinschaft herzustellen, kein seelisches Band um zwei Personen zu schlingen, sondern nur, sofern sie auf der Grundlage einer identischen Beziehung ruht; und diese Gemeinschaft befestigt und erhöht sich in dem Maße, als jede der beiden Personen Gelegenheit findet, ihre eigene individuelle Besonderheit für diejenige der anderen dahinzugeben.

Hiernach ist auch in der Religion das persönliche Verhältnis nicht als ein solches aufzufassen, in welchem ein persönliches Subjekt zu einem anderen persönlichen Subjekt steht, sondern als ein solches, wodurch ein Subjekt zur Persönlichkeit wird, d. h. von den Schranken seiner zufälligen Individualität befreit, über die Enge seiner natürlichen Ichheit hinausgehoben und in ein sittliches Individuum verwandelt wird. Was der Mensch im Verhältnis zu den Individuen seinesgleichen immer nur unvollkommen und annäherungsweise zu erreichen vermag, nämlich die vollständige Ausgleichung der individuellen Unterschiede und die innigste Verschmelzung mit dem anderen, das gewährt ihm das religiöse Verhältnis dadurch, daß Gott ihm nicht als eine von ihm verschiedene Person mit umgrenzter Daseinssphäre gegenübersteht, sondern sich ihm unmittelbar als sein eigenes innerstes Wesen kundgibt.

Der Liebende wird dadurch zur «Persönlichkeit», daß er sein Ich an die Geliebte hingibt und in dieser, wennschon in individueller Einschränkung, sein eigentlichstes tiefstes Selbst wiederfindet; er gelangt zur höchsten Entfaltung seines Wesens erst dadurch, daß er die Schranken seines unmittelbaren Ich überwindet: der religiöse Mensch hingegen erhebt sich zur Persönlichkeit, indem er sich seiner wesenhaften Identität mit Gott bewußt wird und bei allen seinen Handlungen sich nur mehr aus dem Gesichtspunkte des letzteren heraus entscheidet. Wäre auch Gott nur eine dem Individuum gegenüberstehende Person, so würde das religiöse Verhältnis von jedem anderen persönlichen Verhältnis sich höchstens nur graduell, aber nicht spezifisch unterscheiden; damit aber wäre der Religion ihr eigentümlicher absoluter Charakter abgesprochen. Denn darin besteht ja gerade das Wesen der Religion, daß sie den Menschen über die Schranken der Endlichkeit erhebt und seinen Wünschen, die in der Realität keine vollgenügende Erfüllung erlangen können, eine solche in der Sphäre der Idealität vermittelt. Wäre auch das religiöse Verhältnis nur ein Verhältnis von Person zu Person, so würde es mit allen Mängeln behaftet bleiben, welche überhaupt allen Verhältnissen der Personen zueinander anhaften, und eine wirkliche Erlösung, die gerade nach der Aufhebung der persönlichen Schranken strebt, wäre alsdann nicht möglich.

Aber lassen wir selbst den erwähnten Einwand gelten, nehmen wir an, es wäre wirklich so, daß das religiöse Bewußtsein nach einem persönlichen Gotte verlangt, obschon der Begriff der absoluten Persönlichkeit logisch nicht erweislich ist, ja, sogar einen Widerspruch in sich einschließt — was wäre damit bewiesen? Doch nur, daß das religiöse und das wissenschaftliche Bewußtsein sich in diesem Hauptpunkte in unversöhnlichem Gegensatze gegenüberstehen; damit wäre aber, da beide einem und demselben menschlichen Geiste angehören, ein Widerspruch im Geiste des Menschen selbst gesetzt, der mit dem Glauben an die Existenz eines absoluten geistigen Grundes jenes Geistes so wenig in Einklang zu bringen ist, daß er vielmehr diesen Glauben selbst vernichtet.

Jeder Konflikt zwischen dem religiösen und dem wissenschaftlichen Bewußtsein, falls dies wirklich ein solches und nicht bloß

die Anmaßung eines einseitigen Ausschnittes aus jenem Bewußtsein ist, muß notwendig zu Ungunsten des religiösen Bewußtseins ausschlagen, weil der Mensch einen solchen Widerspruch zwischen Kopf und Herz auf die Dauer einfach nicht ertragen kann und das Gefühl hiervon die Freudigkeit und Selbstgewißheit seines religiösen Bewußtseins lähmt und aufhebt. Also kann auch nur das religiöse Bewußtsein den Schaden davon haben, wenn es meint, an einer Ansicht festhalten zu müssen, die in seinem theoretischen Bewußtsein keinen Rückhalt findet. Wenn es wahr ist, daß die Religion durchaus eines persönlichen Gottes bedarf, dann hat Comte recht, die ganze Religion für illusorisch und für eine bloße vorläufige Äußerungsweise des kindheitlichen Zeitalters der Menschheit anzusehen, deren Aussterben alsdann nur eine Frage der Zeit sein kann. Wir hingegen glauben an einen solchen fundamentalen Widerspruch zwischen Kopf und Herz nicht. Wir sind überzeugt, daß das recht verstandene religiöse und das wissenschaftliche Bewußtsein sich nicht prinzipiellerweise gegenseitig abstoßen können; vielmehr beruht nach unserer Ansicht aller Fortschritt in der geistigen Entwickelung der Menschheit darauf, daß beide sich immer mehr einander annähern und schließlich zur völligen Kongruenz gelangen, je mehr sich ein jedes von ihnen in sich selbst vertieft. Wir weisen daher auch jene Behauptung, wonach die Persönlichkeit Gottes ein Postulat des religiösen Bewußtseins sein soll, mit Entschiedenheit zurück und sehen in ihr im Gegenteile den Urquell aller Uneinigkeit zwischen Wissenschaft und Religion, die unser modernes Kulturleben zerklüftet. Die Religion verzichtet damit ein für allemal auf die Anerkennung von seiten der Wissenschaft, daß sie eine Behauptung, wie diejenige der göttlichen Persönlichkeit, an die Spitze ihrer Forderungen stellt. Die Wissenschaft aber begibt sich ihres Rechtes, das kritische Wächteramt über allen menschlichen Bewußtseinsinhalt auszuüben, wenn sie jene in ihrer widerspruchsvollen Annahme bestärkt; und eine Versöhnung des wissenschaftlichen und des religiösen Bewußtseins ist nicht dadurch herzustellen, daß die Wissenschaft der Religion auch dort entgegenkommt und sich ihr willfährig erzeigt, wo ihre eigensten vitalsten Interessen, die Interessen der einfachsten Logik, auf dem Spiele stehen. —

In Wahrheit ist es nicht die Religion als solche, sondern nur der *Theismus*, der nach einem persönlichen Gotte verlangt. Denn da er Gott und Mensch als zwei verschiedene Wesen auffaßt, so bleibt ihm gar nichts anderes übrig, als die Gemeinschaft beider auf den Begriff der Persönlichkeit zu gründen. Wenn Gott dem Menschen als ein von ihm verschiedenes Wesen gegenübersteht, dann kann der höchste Ausdruck für die innere Beziehung zwischen beiden, wie sie das religiöse Bewußtsein fordert, nur in sittlichen Beziehungen gefunden werden; wenn aber jene Beziehung sittlicher Art ist, dann freilich muß Gott Persönlichkeit sein. Allein das ist hier doch eben lediglich die Folge davon, daß der Theismus das Verhältnis zwischen Gott und Mensch dogmatisch als ein Kausalverhältnis und damit als ein Verhältnis verschiedener Wesen auffaßt. Der Theismus *will*, daß Gott ein vom Menschen verschiedenes Wesen sei, und folglich *muß* er Persönlichkeit sein. Er will es aber doch im Grunde nur, weil der Theismus recht eigentlich *die priesterliche Auffassung Gottes schlechthin* ist und *die Priester aller Religionen das größte Interesse an der wesentlichen Zweiheit von Gott und Mensch besitzen*. Denn die Priester sind die offiziellen Vermittler zwischen dem Menschen und Gott, so wie die Hofbeamten zwischen dem gewöhnlichen Bürger und dem Herrscher vermitteln: wenn aber Mensch und Gott gar nicht wesensverschieden sind, dann verliert auch die priesterliche Vermittelung ihren Sinn, und damit wird dem gesamten Priestertum der Boden unteraus gezogen. Darum pflegt selbst in solchen Religionen, die, wie der Brahmanismus, im Prinzip auf monistischem Boden stehen, solange in ihnen die Priesterschaft eine entscheidende Stellung einnimmt, in der Praxis die theistische Auffassungsweise einer Vielheit göttlicher Personen doch aufrecht erhalten und deren kultische Verehrung der großen Menge wenigstens zur Pflicht gemacht zu werden. Das geschieht nicht bloß mit Rücksicht auf die geringere Fassungskraft und die sinnliche Denkweise eben jener Menge, sondern aus dem ganz richtigen Gefühl heraus, daß die eigene Anerkennung und Daseinsberechtigung der Priesterschaft an der Notwendigkeit einer besonderen Vermittelung zwischen Mensch und Gott und damit am Dualismus hängt, wie dies die Gegnerschaft der Priester gegen

diejenigen Einzelnen und Sekten nur zu deutlich zeigt, die mit der monistischen Grundauffassung auch praktisch Ernst zu machen bestrebt sind (mittelalterliche Mystik, Sufismus). Eine Religion insbesondere in welcher, wie im Christentum, die Idee des göttlichen «Mittlers» das Hauptdogma bildet, und die mit diesem Dogma steht und fällt, kann den Dualismus von Gott und Mensch und damit auch die Persönlichkeit Gottes einfach gar nicht entbehren. Denn die Annahme eines göttlichen Mittlers ist abhängig von dem Glauben an die wesenhafte Zweiheit von Gott und Mensch. Darum kann der Christ den Theismus mit seiner Annahme einer göttlichen Persönlichkeit, kann insbesondere auch die Kirche, die sich selbst an die Stelle des göttlichen Mittlers gesetzt hat, jene Anschauung schlechterdings nicht fahren lassen, ebenso wenig, wie der Jude oder der Mohammedaner sie aufgeben kann, ohne damit das Gesetz bzw. den Koran für überflüssig zu erklären und aus der Sphäre seiner spezifischen Religiosität herauszutreten.

So begreift es sich, warum die Theologen so hartnäckig für den Begriff der absoluten Persönlichkeit eintreten und ihn praktisch doch glauben festhalten zu müssen, auch wenn sie sich theoretisch von seiner Unhaltbarkeit und Widersinnigkeit überzeugt haben: es geschieht dies aus der Überzeugung heraus, daß nur im Christen- bzw. Judentume oder Mohammedanismus das religiöse Bedürfnis seine höchste Befriedigung finden könne; und wenn sie sich hierbei auf «wissenschaftliche» Gründe berufen, so darf in ihrem Munde das Wort Wissenschaft immer nur jenem relativen Sinne verstanden werden, in welchem es das ganze scholastische Mittelalter genommen hat, nämlich als bloße logische Rechtfertigung des offiziellen Glaubens. Daß die Theologie unter christlichem Einflusse sich im Abendlande als eine besondere «Wissenschaft» neben den übrigen Wissenschaften aufgetan hat und dabei das gleiche Ansehen und Vertrauen, wie jene, für sich in Anspruch nimmt, das allein macht eine Verständigung über einen Begriff, wie denjenigen der göttlichen Persönlichkeit, so schwierig, weil beide unter Wissenschaft etwas ganz Verschiedenes verstehen: die wahren Wissenschaften eine solche Bearbeitung der Wirklichkeit, die mit der Vernunft und Logik übereinstimmt, die Theologie eine solche,

die außerdem auch noch mit dem positiven Glauben übereinstimmt, und wobei die logische Widerspruchslosigkeit eventuell zurückzustehen hat hinter dem Inhalte der sogenannten Offenbarung.[1] Hiernach handelt es sich bei dem Gegensatze zwischen Pantheismus und Theismus nicht etwa um einen Kampf zweier Weltanschauungen, die, logisch betrachtet, gleich gut möglich sind, sondern um den Kampf zweier Willensgegensätze, um einen Interessenkampf, der nicht in friedlicher Weise ausgeglichen, sondern nur mit der gänzlichen Niederlage und Vernichtung des einen der beiden Gegner enden kann. Die Kirche weiß nur zu wohl, daß der Pantheismus mit seiner Verneinung der göttlichen Persönlichkeit nicht bloß ihr gefährlichster, sondern im Grunde ihr einziger Gegner ist; denn dem Atheismus gegenüber, mag er nun in der Form des Materialismus oder sonstwie auftreten, wird sie immer in dem unauslöschlichen religiösen Bedürfnisse der Menschen ihre nie versagende Waffe, wird sie immer am Ende ein leichtes Spiel haben: der Pantheismus hingegen ist selbst religiös und er besitzt in seiner Annahme der Wesensidentität von Gott und Mensch eine innigere reale Beziehung zwischen beiden, als die Kirche je imstande ist, sie einzuräumen, mag sie dabei sich nun auf irgendwelche göttliche Mittlerschaft, die als solche doch immer nur zweiter Hand ist, oder aber auf gewisse abergläubische Veranstaltungen und magischen Hokuspokus («Hoc est corpus») stützen.

Es ist aber ferner auch nicht richtig, wie die Vertreter des Theismus es gewöhnlich hinzustellen pflegen, daß der Gegensatz des Theismus und des Pantheismus ein Gegensatz sei zwischen der

[1] Wer die Art ins Auge faßt, wie die Theologie von jeher das Schreckgespenst des Pantheismus bekämpft hat und noch immer bekämpft, wie ihr alle Besonnenheit und alles Verständnis auszugehen pflegt, sobald sie sich der Kritik jenes Standpunktes zuwendet, und wie sie sich skrupellos jedes Mittels bedient, um denselben in den Augen der Anhänger des «wahren» Glaubens herabzusetzen (vgl. oben Anm. S. 275), der wird die obigen Ausführungen nicht als ungerecht empfinden. Hat doch die theologische Denkweise auch die übrigen Wissenschaften angesteckt und selbst die Philosophen mit dem Vorurteile gegen jede Weltanschauung erfüllt, die sich ausdrücklich gegen die herkömmliche religiöse Ansicht wendet. Die Geschichte des verfälschenden und verhängnisvollen Einflusses, welchen die Theologie von Anbeginn an auf die Entwickelung des wissenschaftlichen Denkens ausgeübt hat, soll noch erst geschrieben werden.

Religion und der «ungläubigen» Philosophie, sondern er ist gerade umgekehrt ein Gegensatz zwischen der Religion und der Kirche, dem reinen ungetrübten religiösen Bewußtsein und seiner historischen Ausgestaltung in einer Institution zur äußerlichen Vermittelung der göttlichen Gnade. Wer so den Gegensatz der beiden als einen Willensgegensatz durchschaut hat, wobei die geschichtliche Überlieferung und die Lebensinteressen einer bestimmten Religion mit denjenigen des religiösen Bewußtseins überhaupt zusammenprallen, der wird sich auch durch das Pochen des Theismus auf seine «wissenschaftliche Beweisbarkeit» nicht imponieren lassen. Denn der wahre und eigentliche Quell, aus welchem die Versuche einer logischen Begründung des Theismus ihre Scheinbarkeit schöpfen, ist einzig und allein — der Primat des Willens im Selbstbewußtsein. —

Was uns betrifft, so haben wir nicht die geringste Veranlassung, die Persönlichkeit Gottes zu behaupten, nachdem die Betrachtung des religiösen Verhältnisses uns gezeigt hat, daß die Gnade nur als unbewußte und damit unpersönliche sich innerhalb des Menschen entfaltet. Erkannten wir doch in der Offenbarung, die im Menschen aus den innersten Tiefen seines Geistes auftaucht und seinem Bewußtsein den objektiven Zusammenhang der Dinge erschließt, eine unbewußte Geistesfunktion, und hat sich doch gezeigt, daß auch der lebendige Zusammenhang der religiösen Gefühle nur der subjektive (bewußtseinsmäßige) Widerschein des intraindividuellen Erlösungsprozesses ist, wie er sich hinter und vor dem Bewußtsein abspielt. Aber auch der Akt der Heiligung des Willens erwies sich als einen unbewußten, indem schon der gefühlsmäßige Widerspruch zwischen Abhängigkeit und Freiheit auf einen unbewußten Widerstreit engegengesetzter Willensstrebungen hinwies, vollends aber die Selbstbefreiungsarbeit des Menschen sich im Unbewußten, in jenem innersten Kern und Wesen unserer Seele abspielt, auf welchen das Bewußtsein nur vermittelst der Motive einwirkt. Ist aber die Gnade in ihrer Wirksamkeit unbewußt und unpersönlich, so kann deren Subjekt oder Gott nicht persönlich sein, weil es ein unvollziehbarer Gedanke sein würde, daß Gott sich erst seiner Persönlichkeit entäußern sollte, um als Gnade in die Sphäre der menschlichen Individualität einzugehen.

Und haben wir nicht das ganze religiöse Problem letzten Endes als ein Problem des Selbst begriffen? Religion, erkannten wir mit Hegel, ist das Selbst-Bewußtsein Gottes. Sie ist das Bewußtsein des eigenen Selbst als des Selbstes Gottes oder der Identität des göttlichen und des menschlichen Selbst. Wenn aber Gott ein Selbst für sich besitzt, wenn er Persönlichkeit und damit ein für sich abgeschlossenes Wesen ist, dann kann er nicht mit meinem Selbst identisch, kann mein Selbst nicht zugleich dasjenige Gottes sein. Mein Selbst und Gottes Selbst sind alsdann zwei verschiedene Selbste, und jeder Versuch, eine Identität der beiden herzustellen, führt alsdann zu dem Standpunkte der unmittelbaren Identität mit seinen Konsequenzen des Naturalismus bzw. des abstrakten Monismus zurück, die wir beide als gleich irreligiös verworfen haben. Denn alsdann bin entweder ich selbst Gott, oder aber mein eigenes Selbst ist nichts, als eine unwirkliche Erscheinung und Spiegelung des absoluten Selbstes Gottes. Und doch kommt keine Religion darüber hinaus, daß Gott niemals etwas anderes sein kann, als das eigene Selbst des Menschen. Soll er folglich nicht eine bloße subjektive Phantasieprojektion und damit Religion unmöglich sein, so kann dieses Selbst nur unbewußt und mithin selbst keine Persönlichkeit sein. Nur dann kann mein Selbst mit Gott identisch sein, ohne mit meinem Selbstbewußtsein oder Ich zusammenzufallen, wenn es selbst unbewußt ist: nur ein unbewußtes Selbst kann zugleich mein Selbst, zugleich dasjenige Gottes sein. Wenn hingegen Gott das eigene Selbst des Menschen ist, ein anderes Selbst aber als das unmittelbare bewußte Selbst oder Ich nicht da ist, so ist er eben nur meine Vorstellung und bin allein Ich selbst das wahrhaft absolute Wesen.

Mit anderen Worten: nur die Auffassung des absoluten als des unbewußten Geistes vermag die Religion vor der Feuerbachischen Auflösung derselben in Anthropologie und damit in Illusion zu retten. Denn darin hat ja Feuerbach zweifellos recht, daß Gott immer nur das eigene Selbst des Menschen darstellt. Erschöpfte nun das menschliche Selbstbewußtsein oder Ich den Begriff des Selbst, so wäre Gott nur eine subjektive Phantasieprojektion des Ich, und alle Religion wäre illusorisch. Soll Religion möglich sein, so muß Gott noch

etwas mehr sein, als bloß das verabsolutierte menschliche Ich. Dann muß aber auch das Selbst mehr sein als das Ich, muß es über alle Subjektivität und Individualität, über die Sphäre des Selbstbewußtseins überhaupt hinausliegen und folglich der unbewußte Grund des letzteren, Gott also, als das wahre Selbst des Menschen, ein unbewußtes Wesen sein. Dies ist noch von keinem Gegner Feuerbachs klar erkannt und mit voller Bestimmtheit hervorgehoben worden; und doch enthält es die einzige Möglichkeit, um sich den antireligiösen Konsequenzen jenes Philosophen zu entziehen. Darum war Feuerbach eigentlich bisher noch unwiderlegt, so vornehm seine theologischen Gegner in dieser Beziehung auch getan haben, und darum mußten die Vertreter des Theismus ihm gegenüber notwendig ein schlechtes Gewissen haben. Sie haben ihn daher begreiflicherweise auch mehr totgeschwiegen und ärgerlich beiseite geschoben, als daß sie ihm wirklich gerecht geworden wären. Denn Gott, als persönliches Selbst aufgefaßt, ist zu durchsichtigerweise nur das eigene empirische Ich des Menschen, das dieser nur aus sich herausschaut, als daß er sich gegen die Kritik behaupten könnte, sobald dies Verhältnis, wie von Feuerbach, einmal klar durchschaut ist. Allein damit ist doch die Tatsache nicht aus der Welt zu schaffen, daß der Theismus von seiten Feuerbachs jedenfalls ins Herz getroffen und theoretisch ein für allemal abgetan ist. Es waren nur die leicht widerlegbaren naturalistischen und plump materialistischen Konsequenzen, die Feuerbach selbst aus seiner Einsicht gezogen hat, welche den Sieg der letzteren verhindert und seinen Gegnern die Möglichkeit verschafft haben, sich mit leichter Mühe über seinen Standpunkt überhaupt hinwegzusetzen. Aber auch sie hätten die Feuerbachische Widerlegung des Theismus nicht so vollständig in den Hintergrund drängen können, wenn nicht die modische Bewußtseinsphilosophie, wie sie gegenwärtig den philosophischen Zeitgeist beherrscht, die Vorstellung eines unbewußten und unpersönlichen Gottes für undiskutierbar erklärt und damit nur die Wahl zwischen einer theistischen Religion oder dem völligen Atheismus gelassen hätte. Solange jedoch das Vorurteil nicht gründlich überwunden ist, als ob der Geist als solcher notwendig Bewußtsein sei, und der erkenntnistheoretische Idealismus, wenn

auch ohne Absicht, die Geschäfte der theistischen Religion besorgt, solange ist an einen Sieg der von Feuerbach gefundenen Wahrheit nicht zu denken; aber freilich bleibt solange auch die Religion den Angriffen wehrlos ausgesetzt, die Feuerbach gegen sie gerichtet hat, und ist es nicht möglich, sich diesen Angriffen gegenüber anders zu schützen, als dadurch, daß man sie möglichst keiner Beachtung würdigt.

Wie es hiernach mit der Behauptung steht, die Religion könne ohne die Annahme eines persönlichen Gottes nicht existieren, das bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Weit entfernt, daß seine Unpersönlichkeit und Unbewußtheit den absoluten Geist als Objekt des religiösen Verhältnisses ungeeignet erscheinen läßt, macht vielmehr sie dessen religiösen Charakter erst in widerspruchsloser Weise möglich und verleiht sie ihm die nötige spekulative Begründung. Die absolute Persönlichkeit aber ist so wenig die religiöse Ansicht von Gott schlechthin, daß vielmehr gerade die Unpersönlichkeit Gottes das erste und wichtigste Postulat des religiösen Bewußtseins bildet. —

Der Vorzug, den ein Standpunkt in religiöser Beziehung hat, der die Wesenseinheit von Gott und Mensch, die Immanenz Gottes im Menschen behauptet, ist oft hervorgehoben worden. Das Wort des Paulus, daß wir in Gott «leben, weben und sind», hat von jeher als ein besonders glücklicher Ausdruck für das religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott gegolten. Philosophen, wie Krause, Lotze und Carrière, und Theologen, wie Pfleiderer, Dorner und andere, haben darin mit Recht die Behauptung der göttlichen Immanenz gefunden, die freilich in das sonstige theologische System des Paulus nicht hineinpaßt, und haben sich bemüht, an dieser Ansicht festzuhalten, ohne übrigens auf das Bewußtsein und die Persönlichkeit Gottes Verzicht zu leisten. Indessen ist leicht einzusehen, daß diese Vereinigung des Theismus mit dem Pantheismus in keiner Beziehung genügen kann: dem religiösen Bewußtsein nicht, weil die Einheit von Gott und Mensch, worauf es ihm vor allem ankommt, durch die Annahme eines göttlichen Bewußtseins doch nicht erreicht und wieder illusorisch gemacht wird; dem wissenschaftlichen Bewußtsein nicht, weil die Immanenz ein sich selbst widersprechender Begriff ist,

wenn Gott durch sein Bewußtsein von den endlichen Geistern geschieden sein soll. Hat Gott ein eigenes Bewußtsein und ist er dadurch auf sich selbst bezogen, so ist er eben nicht mein Selbst und ist eine wirkliche Einheit zwischen mir und ihm unmöglich. Wenn die Behauptung der göttlichen Persönlichkeit, von ihrer größeren Angemessenheit an die Vorstellungsweise des ungeschulten Bewußtseins abgesehen, überhaupt eine praktische Bedeutung haben soll, so ist es die, daß sie dem Menschen ermöglicht, Gott sich vor-zustellen, ihn sich als ein von dem Menschen selbst verschiedenes Wesen gegenüberzustellen und damit sich zu ihm, wie ein Ich zu einem Du, zu verhalten, wie dieses z. B. beim Beten stattfindet. Allein gerade diese Möglichkeit wird ja durch die behauptete Identität des eigenen mit dem göttlichen Wesen ausgeschlossen; denn wenn Gott mit mir im Wesen Eins ist, so kann ich ihn vernünftigerweise auch nicht wie ein Du im Verhältnis zu einem Ich betrachten. Die Identität des göttlichen und menschlichen Selbst behaupten und Gott trotzdem als Persönlichkeit bezeichnen und ihn dadurch dem Ich wieder gegenüber- und vor-zustellen, das ist mithin entweder eine reine Gedankenlosigkeit, oder aber es ist ein bloßes opportunes Sichanbequemen an die gewöhnliche religiöse Denkart, eine Spiegelfechterei, die der Philosoph außerstande ist, mitzumachen. Der Halbpantheismus oder Persönlichkeitspantheismus, wie man den genannten Standpunkt zu nennen pflegt, ist nach alledem gar nicht, was er zu sein beansprucht, eine Synthese des Pantheismus und Theismus, keine innerliche Vereinigung der beiden Gegensätze, sondern ein bloßes eklektisches Aggregat aus Mangel an gedanklicher Konsequenz, und er ist infolge seiner widerspruchsvollen Natur genötigt, entweder in den echten Theismus zurückzuschlagen, d. h. die behauptete Immanenz von Gott und Welt wieder aufzugeben, oder aber in den abstrakten Monismus bzw. den Naturalismus überzugehen. Er ist der Standpunkt «gläubiger» Philosophen und spekulativ veranlagter Theologen, die aber doch nicht imstande sind oder nicht den Willen haben, ihre monistische Voraussetzung zu Ende zu denken.

Der echte Monismus, der zugleich allein dem religiösen Bewußtsein genügen, ja, dies besser selbst als der Theismus tun kann, ist

einzig der konkrete Monismus; dieser aber ist nur um den Preis der Verzichtleistung auf die absolute Persönlichkeit zu haben. Daß Persönlichkeit und Selbstbewußtsein bisher immer in dogmatischer Weise für die selbstverständlichen Bestimmungen des absoluten Geistes angesehen worden sind, das hat alle Bemühungen um einen der Welt immanenten Gott von vorneherein mit Unfruchtbarkeit geschlagen. Nicht weniger unfruchtbar sind aber notwendigerweise auch die entgegengesetzten Bemühungen, von der Voraussetzung der göttlichen Immanenz aus die absolute Persönlichkeit begreiflich zu machen. Wird aber gar, wie im echten Theismus, auf die Immanenz und damit auf die Wesenseinheit von Gott und Mensch verzichtet, indem das Verhältnis zwischen beiden als Kausalverhältnis aufgefaßt wird, dann scheint zwar die göttliche Persönlichkeit gerettet, allein bei dieser Annahme der wesentlichen Zweiheit von Gott und Mensch wird die Absolutheit Gottes, seine Allmacht und Allweisheit, aufgehoben und damit der Gottesbegriff selbst vernichtet.

Der berechtigte Gedanke des Persönlichkeitspantheismus liegt darin, daß ein lebendiger Gott, wie das religiöse Bewußtsein ihn für sich fordert, nur auf monistischer Basis möglich ist. Denn nur wenn Gott selbst mit seinen Kräften in den Weltprozeß eingeht, die lebendige Wirklichkeit mithin als die Erscheinung Gottes aufgefaßt wird, kann diesem mit Recht ein Leben zugeschrieben werden. Es ist daher ganz entschieden abzuweisen, den Monismus durch die Forderung eines «lebendigen» Gottes bekämpfen zu wollen. Lebendig konnten die alten Israeliten ihren geistig gemeinten Gott gegenüber den toten Götzenbildern der Nachbarvölker nennen. Lebendig kann Gott ferner genannt werden im Gegensatze zur beziehungslosen Transzendenz des Deismus, zur starren Substanz des abstrakten Monismus oder zur geistlosen Stofflichkeit des Materialismus. Allein es geht nicht an, den materialistischen Naturalismus und abstrakten Monismus mit dem Pantheismus überhaupt zu identifizieren und daraufhin dem letzteren vorzuwerfen, daß er keinen lebendigen Gott besäße. Lebendigkeit ist überhaupt das schlechteste, weil selbstverständlichste Prädikat, das von der Gottheit ausgesagt werden kann. Denn sie bedeutet nichts anderes, als spontane Aktivität, Betätigung

und Beweglichkeit von innen heraus im Unterschiede von einer äußerlich übertragenen und aufgenommenen, d. h. mechanischen, Bewegung. In diesem Sinne ist aber auch das Tier, ja, die gemeinste Pflanze lebendig. Es heißt also, Gott auf das Niveau der Tierheit und Pflanzlichkeit herunterziehen, wenn man, wie die heutige unspekulative Theologie, nichts weiter von ihm auszusagen weiß, als seine Lebendigkeit. Man sucht sich damit im Grunde nur den unbequemen Erörterungen über die Persönlichkeit Gottes zu entziehen und das Problem auf ein Gebiet hinüberzuspielen, wo die Bedenken gegen die absolute Persönlichkeit hinwegfallen. Allein so beliebt diese Ausflucht heute ist, so wertlos und bedeutungslos ist sie.

Der Begriff der Persönlichkeit hat, wie gesagt, das religiöse Bewußtsein dazu erzogen, die Gottheit als eine naturfreie, rein geistige Wesenheit aufzufassen — darin beruht seine große geschichtliche Bedeutung. Sobald jedoch die Geistigkeit Gottes eo ipso feststeht und die Gefahr einer Verwechselung des Geistes mit der Natur sowieso ausgeschlossen ist, verliert auch der anthropopathische Begriff der Persönlichkeit seinen Sinn und muß dem Begriffe des unbewußten und unpersönlichen absoluten Geistes das Feld räumen. Der absolute Geist aber ist selbstverständlich lebendig; denn er ist ja nur ein anderer Ausdruck für die absolute Spontaneität und Aktivität oder den Begriff der Freiheit, auf welchen sich die Möglichkeit der Erlösung gründet. Der absolute Geist ist lebendig, weil er Geist ist und als Geist — daran kann auch die Hinzufügung der Persönlichkeit nichts ändern. Persönlichkeit, wenn damit seine Lebendigkeit ausgedrückt werden soll, ist somit eine leere Tautologie, und folglich besteht auch aus diesem Gesichtspunkte gar kein Grund, die Persönlichkeit Gottes zu behaupten. —

So erweist sich der Begriff der göttlichen Persönlichkeit recht eigentlich als das Kreuz der Religion: er verwickelt das Denken in unlösbare Widersprüche, ja, er bedroht sogar die Substanz des religiösen Bewußtseins selbst, weil ein persönlicher Gott ein der Welt transzendenter Gott ist, ein solcher aber kein absolutes Wesen und folglich überhaupt kein Gott sein kann. Die Annahme, daß Gott persönlich sei, hat schon in Israel dazu geführt, ihn über die gegebene Welt in eine transzendente Ferne hinaufzurücken, und

die Unmöglichkeit für das religiöse Bewußtsein, sich bei einem solchen transzendenten Gotte zu beruhigen, hat zur Ausfüllung der Kluft durch Mittelwesen die Veranlassung gegeben. Solche Mittelwesen sind im Judentume die aus dem Parsentum entlehnten Engel, sowie das Wort (Memra) bzw. der hellenische Logos, im Christentume Christus, der heilige Geist, die Heiligen und Engel — sie alle dienen nur als Ersatz für die erstrebte Immanenz Gottes im Menschen. Scheidet man aus diesen Vorstellungen die mythologischen und abergläubischen Bestandteile aus, so bleibt auf der Basis des Theismus am Ende nur der absolut außerweltliche und überweltliche Gott übrig, der um seiner transzendenten Erhabenheit willen sich überhaupt nicht um die menschlichen Angelegenheiten bekümmert, d. h. der Theismus spitzt sich zum Deismus zu. Damit büßt er aber zugleich seine religiöse Bedeutung ein, weil der Mensch zu einem Gotte, der sich außerhalb alles realen Zusammenhanges mit seinen Geschöpfen befindet, sich auch nicht in ein religiöses Verhältnis setzen kann. Gibt es wirklich keinen anderen als den persönlichen Gott, dann hat Nietzsche recht, daß «Gott tot» ist; denn der Deismus, in welchen die Entwickelung des Theismus konsequenterweise ausläuft, ist tatsächlich nichts anderes, als die Säkularisierung und sozusagen die Beerdigung Gottes. Das achtzehnte Jahrhundert mit seiner deistischen Weltanschauung zeigt daher auch einen Tiefstand des religiösen Bewußtseins, wie im neunzehnten Jahrhundert ihn schlimmer kaum die materialistische Strömung der Naturwissenschaft zur Folge gehabt hat. Es ist bedeutsam, daß, als die geistige Entwickelung bei diesem Grade der Aushöhlung des christlichen Gottesbegriffes angelangt war, auch das Judentum imstande war, sich dem Christentume wiederum zu nähern, und unter der Führung von Moses Mendelssohn eine Versöhnung mit dem Todfeind anstrebte. Denn damit war in metaphysischer Beziehung der Unterschied von Judentum und Christentum im Grunde aufgehoben, die Entwickelung des christlichen Gottesbegriffes genau bei dem alten Jahve wieder angelangt, von dem sie ursprünglich ausgegangen war, und der Kreislauf der Entwickelung geschlossen.

Das neunzehnte Jahrhundert hat mit einer tiefen Empfindung für die Unzulänglichkeit des deistischen Gottesbegriffs begonnen

und seit Jacobi, Baader und Schleiermachers Reden über die Religion an deren Überwindung gearbeitet. Die großen spekulativen Philosophen des ersten Drittels dieses Jahrhunderts, ein Fichte, Schelling und Hegel, haben im Monismus die notwendige Voraussetzung eines wahrhaft religiösen Gottesbegriffs erkannt. Da jedoch sowohl sie selbst, wie ihre Schüler und Nachfolger den Gegensatz des Monismus zur theistischen Weltanschauung teils nicht bemerkten, teils beide entgegengesetzten Anschauungen miteinander zu verschmelzen und damit zugleich das Christentum mit der Philosophie zu versöhnen strebten, so zerarbeiteten sie ihre Kräfte nutzlos an der Lösung einer unmöglichen Aufgabe. Es gibt keine Versöhnung zwischen der Philosophie und dem priesterlichen Theismus der jüdisch-christlich-mohammedanischen Religion; beide sind absolut inkommensurabel: darüber sollte nachgerade kein Zweifel mehr bestehen. Jeder Versuch, eine solche Versöhnung zu bewerkstelligen, ist vergeudete Mühe und im Prinzip unwissenschaftlich, schon deshalb, weil die Wissenschaft ihrem Wesen nach eine Logifizierung der Wirklichkeit anstrebt, mithin die Vernunft als eine dem Dasein unmittelbar immanente nachweist, der Theismus aber konsequenterweise genötigt ist, die Vernunft als eine transzendente über die Wirklichkeit hinauszurücken, indem er sie als persönliche auffaßt.

Es war nicht zum geringsten Teile die Empfindung des Unwertes und der Nutzlosigkeit dieser ganzen theistischen Bemühungen, was dem Materialismus der Naturwissenschaft im zweiten Drittel des Jahrhunderts einen so leichten Sieg über die Spekulation verschaffte, und was ihm vor allem die Gunst der großen Masse gewann, weil diese mit Recht an der Scholastik der spekulativen Theisten kein Genüge finden konnte. Die materialistische Strömung aber hatte zur Folge, daß die Anhänger der Religion sich nun um so fester zusammenschlossen, den Streit im eigenen Lager beilegten und den alten theistischen Gottesbegriff von neuem ihren atheistischen Gegnern gegenüber auf den Schild erhoben.

Seither hat der Streit über die absolute Persönlichkeit geruht oder doch jedenfalls ein tieferes Interesse nicht mehr hervor-

gerufen. Selbst E. v. Hartmanns spekulative Zusammenfassung aller Gründe, welche gegen die Persönlichkeit Gottes sprechen und seine Begründung eines neuen Gottesbegriffes auf konkretmonistischer Basis, dieser furchtbarste Angriff, der jemals gegen den Theismus geführt worden ist, hat einen größeren Sturm der Geister nicht entfesselt.[1] Schien sich doch das Interesse für spekulative Probleme, das im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts vorherrschte, in weiteren Kreisen einstweilen erschöpft zu haben, und hat doch im letzten Drittel jenes Jahrhunderts die Philosophie selbst alles getan, um die Gleichgültigkeit der großen Masse den höchsten Fragen der Menschheit gegenüber zu befördern, ja, selbst das Verständnis für die letzteren durch ihre bei jeder Gelegenheit bekundete Verachtung der Spekulation zu untergraben. Und wirklich ist ihr dies so gut gelungen, daß die Gegenwart nach allem anderen eher zu fragen pflegt, als nach der grundsätzlichen Ausgestaltung des Gottesbegriffes; diese bildet sich ein, die religiöse Krisis nach unten hin durch Entmetaphysizierung der bisherigen religiösen Weltanschauung überwinden zu können, anstatt die Überwindung umgekehrt in der spekulativen Weiterbildung der veralteten religiösen Metaphysik zu suchen. Da wird das ästhetische Moment herangezogen, um die Intensität des religiösen Gefühles zu verstärken, Schönrednerei und Phrasentum müssen die Flachheit des allgemeinen Standpunktes verhüllen, und ein modischer Heroenkultus, der sich Jesus willkürlich nach den Gefühlen der eigenen Zeit zurechtdeutet und religiös ohne jeden Wert ist, dient dazu, über den Mangel an spekulativem Gehalt hinwegzutäuschen. Die Theologie aber, anstatt gegen diese Verwässerung aller wahrhaft religiösen Denkungsart Front zu machen, erblickt in ihr ein geeignetes Mittel, um für sich daraus Kapital zu schlagen; unfähig, die spekulativen Bemühungen der Vergangenheit auch nur zu verstehen, arbeitet sie selbst daran, die Religion ins rein Psychologische und Empirische herabzuziehen, und gibt sich dabei dem beruhigenden Gefühle hin, das «Wesen des Christentums» erst hiermit wirklich verstanden zu haben. Wenn das Interesse für die Kernfragen der

[1] Vgl. auch mein Werk «Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes» (1893)

Religion ein Gradmesser zu sein pflegt für den philosophischen Geist einer Epoche, so hat es kaum jemals ein unphilosophischeres Zeitalter gegeben, als das letzte Drittel des neunzehnten Jahrhunderts. Hat es doch hier der erkenntnistheoretische Skeptizismus der Philosophie, ihre prinzipielle Abwendung von der Spekulation und ihr würdeloses Kokettieren mit den Erfahrungswissenschaften geradezu dahin gebracht, daß der neu erwachte religiöse Sinn der Gegenwart in der philosophischen Atmosphäre der Zeit keinen Boden vorbereitet findet, um wertvolle Früchte darauf zu ziehen. Das heutige Geschlecht hat es unter der Herrschaft der agnostischen Denkrichtungen, die sich fälschlicherweise den Namen des «Kritizismus» beizulegen pflegen, ganz einfach verlernt, spekulativ zu denken. Nun macht es aus der Not eine Tugend, erklärt jene Unfähigkeit selbst für die höchste Fähigkeit und glaubt sich dadurch der Mühe enthoben, sich auf so heikle Probleme, wie die Persönlichkeit Gottes, ernsthaft einzulassen. Die Theologie aber stimmt ihm darin eifrig zu; sie erklärt emphatisch, das Wesen Gottes sei unserer Erkenntnis nicht erschließbar, weil, wie früher schon bemerkt wurde (vgl. S. 255 f.), der persönliche Gott des positiven Glaubens in der Spekulation freilich keine Stütze findet, ohne übrigens gleichzeitig aufzuhören, die alte dogmatische Auffassung Gottes als höchste religiöse «Einsicht» anzupreisen. So steht noch heute der einst so heftig geführte Streit über die Persönlichkeit Gottes an der alten Stelle; und wo sich etwa ein Protest gegen den unpersönlichen Gott der Philosophie des Unbewußten regt, da geschieht es von einem Standpunkte aus, daß die Philosophie es eigentlich unter ihrer Würde halten muß, sich ernsthaft darauf einzulassen.

In der Tat ist alles, was während des letzten Menschenalters zu gunsten der absoluten Persönlichkeit von Philosophen und Theologen vorgebracht ist, mehr als kläglich und läßt nur soviel klar erkennen, daß man entweder überhaupt nicht imstande ist, die grundlegende Bedeutung des Problems zu erfassen, oder aber ganz einfach keine Lust hat, sich in seiner affektierten Ruhe diesem Gegenstande gegenüber stören zu lassen. Hier gilt jeder Standpunkt als willkommen, der, wie radikal er im übrigen auch sein mag, das theistische Grunddogma unangetastet läßt, jeder gegne-

rische Standpunkt dagegen, der den Stier bei den Hörnern packt und den letzten Grund der ganzen modernen religiösen Krisis in der Unzulänglichkeit des bisherigen Gottesbegriffes aufzeigt, gilt von vorneherein als «unannehmbar» und muß es sich gefallen lassen, von «maßgebender Seite» einfach ignoriert zu werden. Man flüchtet sich hinter den Schutzwall des modischen Agnostizismus und fühlt sich sicher in dem Bewußtsein, daß, wenn man die Persönlichkeit Gottes denn schon nicht theoretisch beweisen könne, deren Gegner sie doch auch jedenfalls nicht widerlegen könnten. Ist nun aber damit die absolute Persönlichkeit bewiesen? Wer die Verhältnisse kennt, der wird sich durch die siegesgewisse Haltung der Theisten und das gleichgültige Schweigen der offiziellen Philosophie in der ganzen Frage nicht täuschen lassen. Ein Problem auf der Seite liegen lassen, weil man zufällig kein Interesse dafür besitzt oder vielleicht auch Grund hat, sich auf seine Erörterung nicht einzulassen, heißt nicht, es lösen — ein Problem aber, wie dasjenige der absoluten Persönlichkeit, das von so fundamentaler Wichtigkeit für das wissenschaftliche, wie für das religiöse Bewußtsein ist, ja, von dessen Entscheidung der ganze Fortschritt der menschlichen Kultur abhängt, kann nicht auf die Dauer in künstlicher Vergessenheit gehalten werden. Es muß früher oder später wieder in den Mittelpunkt des allgemeinen Interesses treten, es muß zum Schlachtruf werden, wodurch sich die Parteien voneinander unterscheiden und wofür sie streiten: «hie Pantheismus, hie Theismus!» — und das wird dann erst der wahre «Kulturkampf» sein. —

Wir haben früher (vgl. oben S. 114 f.) die Kausalitätsbeziehung als die Grundkategorie der semitischen, die Identitätsbeziehung als die Grundkategorie der arischen religiösen Denkart erkannt und das Christentum als eine in sich widerspruchsvolle und unmögliche Vereinigung jener Gegensätze gekennzeichnet. Jetzt hat sich ergeben, daß der eigentliche Grund für die Unmöglichkeit, die semitische und die arische Religionsauffassung miteinander auszusöhnen, in der Annahme der Persönlichkeit Gottes liegt; denn damit ist Gott ein für allemal als ein besonderes, für sich seiendes Wesen von der menschlichen Persönlichkeit getrennt und der Dualismus des Verhältnisses zwischen Gott und Welt mit

seinen Konsequenzen einer historischen Offenbarung, des Autoritätsglaubens, der Buchstabenherrschaft, der religiösen Heteronomie usw. begründet.

In dem Kampfe zwischen dem jüdischen Theismus und dem naturalistischen Pantheismus bzw. dem abstrakten Monismus der Hellenen, wie ihn die Geschichte der Entwickelung des christlichen Dogmas spiegelt, hat der unspekulative phantasielose Geist der Semiten über arische Gemütstiefe und spekulatives Genie, das praktische Bedürfnis und der Vorteil der Kirche über die Konsequenz des Gedankens, der Theismus über den Monismus den Sieg davongetragen und semitische Willenskraft der christlichen Religion jenen Zug von starrer Unbeugsamkeit, Gewalttätigkeit und Herrschsucht aufgeprägt, der in der Intoleranz gegen Andersgläubige, im Fanatismus, im Dogmenzwang, der kirchlichen Autorität und dem Wiederaufleben der Gesetzesreligion im kirchlichen Gewande seinen folgerichtigen Ausdruck finden sollte. Kein Wunder, wenn der arische Geist sich eigentlich niemals beim christlichen Dogma beruhigt, wenn zumal das junge Germanentum, das dem greisenhaft geschwächten Organismus des Römerreiches neue Säfte zuführte, von Anfang an gegen den semitischen Kern des Christentums, den dualistischen Theismus, sich aufs Heftigste gesträubt hat und immer von neuem bestrebt gewesen ist, diesen fremden Blutstropfen, der ihm sozusagen gegen die Rasse geht, aus seinem Organismus wieder hinauszuschaffen.

Es ist eine oft wiederholte Redensart, im germanischen Geiste habe das Christentum die tiefsten Wurzeln geschlagen und sich erst zu seinem eigentlichen Wesen entfaltet. Sieht man jedoch genauer zu, so zeigt sich, daß die Verinnerlichung des Christentums durch die Germanen, soweit sie eine prinzipielle Bedeutung hat, auf der unbewußten und ungewollten Abstraktion vom semitischen Dualismus, auf der Umdeutung des letzteren im arisch-monistischen Sinne und somit im Grunde auf einer Entfernung vom ursprünglichen Wesen des Christentums beruht. Von allen vier Evangelien ist gerade dasjenige, das am wenigsten semitische Züge trägt, das Evangelium des Johannes, welches den geschichtlichen Charakter der «frohen Botschaft» bemüht ist, ins Symbolische und Metaphysische zu erheben und durch seine Identi-

fikation Jesu von Nazareth mit dem stoisch-philonischen Logos die semitische Religionsentwickelung in den Strom der arisch-hellenischen Geisteswelt hineingelenkt hat, den Germanen am meisten ans Herz gewachsen. Jede höhere spekulative Auffassung des Christentums von ihrer Seite hat sich ausschließlich auf jenes Evangelium gegründet. Seit den Tagen des großen Plotin und seiner religiösen Ausdeutung und Verklärung der Weltanschauung Platons im monistischen und mystischen Sinne haben die tieferen christlichen Denker nicht aufgehört, in der Mystik, dem Streben nach unmittelbarer Vereinigung der Seele mit Gott, den eigentlichen Kern des Christentums zu finden, und in diesem Sinne den Hellenen Platon als den geistesverwandten Vorläufer der christlichen Religion gefeiert. Während die Kirche die Erbschaft der jüdischen Synagoge nicht weniger, als diejenige der römischen Cäsaren angetreten, in ihrem eigenen Interesse den semitischen Dualismus immer entschiedener herausgekehrt und in der Scholastik ausgebildet hat, während sie dadurch naturgemäß immer mehr zu einer Veräußerlichung der Religion gelangt ist, hat der arisch-germanische Geist in der parallelen Strömung der mittelalterlichen Mystik den Schwerpunkt der Religion ins eigene Innere hineinverlegt und hat er damit der transzendenten Gottesauffassung des offiziellen Christentumes gegenüber die pantheistische Immanenz auf den Schild gehoben. Und so sehr entsprach die letztere dem innersten Wesen ihrer Bekenner, daß diese den Vorwurf der Häresie nicht gescheut, für ihre abweichende Ansicht Gut und Leben geopfert und so treu zu ihr gehalten haben, daß die Kirche trotz aller Ketzerkreuzzüge, aller Verfolgung, trotz Inquisition und Scheiterhaufen mit ihnen bis auf den heutigen Tag nicht fertig geworden ist und ihr offener und heimlicher Kampf gegen das Germanentum im letzten Grunde sich nur gegen den religiösen Pantheismus mit seiner Betonung der persönlichen Freiheit richtet.

Denn das braucht wohl nicht noch einmal wiederholt zu werden, daß der dualistische semitische Theismus Knechtschaft in geistiger und sittlicher Beziehung, der arische Monismus hingegen Autonomie und Selbständigkeit der persönlichen Individualität bedeutet. Aller Kampf der Germanen gegen die

kirchliche Werkheiligkeit und für die Verwirklichung der innerlichen Freiheit, alles Ringen um eine vertiefte Religiosität ist in Wahrheit nichts anderes, als ein Kampf gegen den semitischen Theismus gewesen. Auch der Protestantismus und die Reformation bedeuten ihrem innersten Wesen nach nur die Auflehnung germanischer religiöser Geistesart gegen das semitisierte Römertum, wie denn bekanntlich Luther in gewissem Sinne nur die mystischen Gedanken eines Eckehart, Tauler und der «deutschen Theologie» wieder aufgenommen und in praktische Wirklichkeit umgesetzt hat. Aber freilich hat auch die Reformation am Theismus als der Grundlage des christlichen Glaubens festgehalten. Sie hat nicht erkannt, wie alle Mißstände, wogegen sie sich richtete, ihre Quelle in der dualistischen Auffassung des religiösen Verhältnisses hatten; und so hat sie an die Stelle der kirchlichen Autorität nur eine andere, diejenige des Buchstabens, eingesetzt und damit einen wirklichen Fortschritt in gedanklicher Beziehung nicht herbeigeführt. Dieser Inkonsequenz und Halbheit aber ist es zuzuschreiben, daß wir Germanen noch heute nicht zum Bewußtsein unseres eigenen wahren Selbst erwacht, daß wir noch immer, wie Chamberlain sagt, «als verkrüppelte Judenknechte hinter Jahves Bundeslade herlaufen» und prinzipiell unfähig sind, uns zu einer unserm Wesen adäquaten religiösen Weltanschauung durchzuringen.

Wenn der semitische Theismus, wie gezeigt ist, am Dogma der göttlichen Persönlichkeit hängt und diese das Haupthemmnis für den Fortschritt des religiösen Gedankens bildet, so mag man daraus ermessen, was es bedeutet, wenn germanische Männer sich für die Persönlichkeit Gottes ereifern. Heinrich Heine, der, als draußen Stehender, für derartiges eine besonders feine Witterung besaß, hat einmal den Pantheismus «die verborgene Religion der Deutschen» genannt. Er hat damit das Wesen unseres Geistes jedenfalls richtiger beurteilt und besser gewürdigt, als jene deutschen Denker und Theologen, die sich allen Ernstes mit der unmöglichen Aufgabe abgequält haben und noch abquälen, die Persönlichkeit Gottes auf spekulativem Wege zu beweisen. Ist es schon kein erfreulicher Anblick, einen sonst ge-

scheiten Menschen mit der Quadratur des Zirkels beschäftigt zu sehen, so ist es noch viel unerfreulicher, zu gewahren, wie ein Mensch die tiefsten Instinkte seiner Rasse verleugnet und das Wertvollste preisgibt, was er von dieser überkommen hat, um dafür ein fremdes Dogma einzutauschen, dessen religiöser Wert mehr als zweifelhaft ist, und im Kampfe wogegen das Germanentum sich seine eigene religiöse Sonderart bewahrt und die gewaltigsten Taten auf geistigem Gebiete verrichtet hat. Denn man täusche sich doch nicht darüber: wo immer der Germane und speziell der Deutsche in sein eigenes Wesen hinabgestiegen ist und den Reichtum seines Inneren in einer selbständigen Kultur zur Entfaltung gebracht hat, in der Kunst, der Wissenschaft, der Religion, da ist es im Gegensatze zum Dualismus des Christentums und auf Grund einer monistischen Überzeugung von der wesenhaften Einheit alles Seins geschehen, auch wo das Bewußtsein hiervon nicht so lebendig war, wie in unseren klassischen Dichtern, einem Herder, Goethe, Schiller usw., und unseren großen spekulativen Philosophen, einem Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer und v. Hartmann.

Ist dies richtig, dann ist der Streit um die Persönlichkeit Gottes kein rein theoretischer, kein bloßer Streit um spekulative Lehrmeinungen, sondern der Willensgegensatz, als welchen wir denselben erkannt haben, ist im letzten Grunde ein Rassenstreit, beruhend auf dem völkerpsychologischen Gegensatze, wie er sich in religiöser Beziehung zwischen Semitismus und Arier- bzw. Germanentum herausgebildet hat. Bei den meisten von uns ist nur durch allzu zeitige Gewöhnung an die priesterliche Vorstellungswelt das Gefühl hierfür dermaßen erstickt, verfälscht, getrübt und ausgelöscht worden, daß sie jenen Gegensatz gar nicht mehr als einen rassenhaften empfinden. Wollen wir uns indessen sagen lassen, was unserem eigenen innersten Wesen entspricht und was nicht, dann müssen wir uns an unsere großen Denker, diese auserwählten Sprachrohre unserer Rasse wenden, in denen der gute Geist der letzteren sich seinen unverfälschten Ausdruck gegeben hat: sie sind alle, soweit sie wirklich ersten Ranges sind, Anhänger jener von Heine sogenannten verborgenen Religion der Deutschen und Gegner des Theismus gewesen.

## II

# DAS RELIGIÖSE SUBJEKT

Dem religiösen Objekt oder dem Objekte des religiösen Verhältnisses steht als sein Korrelat das religiöse Subjekt gegenüber. Dabei ist jedoch zu unterscheiden zwischen dem unmittelbaren und dem mittelbaren religiösen Subjekt. Das unmittelbare Subjekt des religiösen Verhältnisses ist der Mensch selbst; die religionsphilosophische Betrachtung des letzteren ist die religiöse Anthropologie. Das mittelbare Subjekt des religiösen Verhältnisses ist die Welt bzw. das Universum, die umfassende Gesamtheit, innerhalb welcher der Mensch nur ein Glied, eine für sich herausgehobene Art des Daseins bildet, wodurch er in seiner Betätigung bestimmt wird, und in welcher die Gründe für die Notwendigkeit der religiösen Erhebung liegen; die religionsphilosophische Betrachtung dieses mittelbaren religiösen Subjektes ist die religiöse Kosmologie.

## 1. Das unmittelbare Subjekt des religiösen Verhältnisses; der Mensch (die religiöse Anthropologie)

«Es ist ein kühnes Wagestück der Vernunft, die Menschheit freizulassen und den Schrecken der objektiven Welt zu entziehen; aber das Wagestück kann nicht fehlschlagen, weil der Mensch in dem Maße größer wird, als er sich selbst und seine Kraft kennen lernt. Gebt dem Menschen das Bewußtsein dessen, was er ist, er wird auch bald lernen, zu sein, was er soll: gebt ihm theoretische Achtung vor sich selbst, die praktische wird bald nachfolgen. Vergebens würde man vom guten Willen der Menschen große Fortschritte der Menschheit hoffen, denn um besser zu werden, müßten sie schon vorher gut sein; eben deswegen aber muß die Revolution im Menschen vom Bewußtsein seines Wesens ausgehen: er muß theoretisch gut sein, um es praktisch zu werden, und die sicherste Vorübung auf eine mit sich selbst übereinstimmende Handlungsweise ist die Erkenntnis, daß das Wesen des Menschen selbst nur in der Einheit und durch Einheit bestehe; denn der Mensch,

der einmal zu dieser Überzeugung gekommen ist, wird auch einsehen, daß Einheit des Wollens und des Handelns ihm ebenso natürlich und notwendig sein müsse, als Erhaltung des Daseins: und — dahin soll ja der Mensch kommen, daß Einheit des Wollens und des Handelns ihm so natürlich wird, wie der Mechanismus seines Körpers und die Einheit seines Bewußtseins.»
Schelling

## a. Die Grundbedingungen der Erlösung

«Das schnellste Roß, das euch zur Vollkommenheit trägt, ist Leiden.» Meister Eckehart

α. Das Übel. Wie die Theologie das Objekt, so untersucht die Anthropologie das unmittelbare Subjekt der Erlösung. Jene fragte, wie das religiöse Objekt notwendig gedacht werden muß, um die Erlösung vollziehen zu können. Diese fragt: Wie muß der Mensch beschaffen sein, wenn die Erlösung widerspruchslos möglich sein soll?

Die allgemeinste Voraussetzung hierbei ist offenbar der Wunsch des Menschen, erlöst zu werden. Als dasjenige aber, wovon der Mensch erlöst zu werden wünscht, sind Übel und Schuld, als Folgen der Weltabhängigkeit, von uns erkannt worden. Also muß die Welt vom Übel sein und muß die Empfindung des Übels im Menschen eine so starke sein, daß sie fähig ist, die Sehnsucht nach Erlösung von der Weltabhängigkeit in ihm hervorzurufen.

Wäre die Empfindung des Übels in der Menschheit eine bloß gelegentliche, die sich nur hin und wieder bei dem Einzelnen unter einer sonst dauernden Lustempfindung einstellt, so könnte es wohl zu einer gelegentlichen religiösen Erhebung, zu einem zeitweiligen Aufflammen der religiösen Sehnsucht kommen, so wie der Mensch sich nur dann nach dem Arzte sehnt, wenn er krank ist; allein es wäre unerklärlich, wie die religiöse Gesinnung die Grundstimmung eines Menschen sein und vor allem wie das religiöse Leben eine so ungeheure Bedeutung innerhalb des menschlichen Gesamtlebens besitzen kann, daß wir in ihm geradezu die höchste Betätigung und das wichtigste Geschäft des menschlichen Geistes überhaupt erblicken.

Das Übel kann also nicht ein bloß vorübergehendes, sondern es muß ein dauerndes, mit dem Leben selbst notwendig

und unmittelbar verknüpftes sein, wenn anders die Religion eine bleibende, über die übrigen Funktionen übergreifende und sie beherrschende Lebenssphäre sein soll. Wäre anderseits das Übel zwar dauernd und mit dem Leben selbst unmittelbar gegeben, aber nur eine verhältnismäßig nebensächliche Unterströmung, über die man leicht hinweggehen könnte, gleichsam nur der Schatten, der mit allem Lichte verbunden ist und eine das letztere begleitende Erscheinung von untergeordneter Bedeutung darstellt, so könnte der Mensch zwar den Wunsch haben, von ihm erlöst zu werden, um die überwiegende Lust des Lebens um so besser und ungetrübter genießen zu können; indessen könnte dieser Wunsch alsdann doch niemals zur brennenden Sehnsucht werden, nicht bloß vom Übel, sondern von der Welt überhaupt erlöst zu werden und um des hohen Gutes der Erlösung willen alle irdische Lust dahin zu geben.

Nur wenn das Übel, als dauerndes und mit dem Dasein als solchem unmittelbar verknüpftes, die Lust überwiegt, wenn es dem Menschen innerhalb der Weltschranken überhaupt unmöglich ist, einen bleibenden Überschuß an positiver Lust, d. h. Glückseligkeit, zu erlangen, wenn jeder Versuch, sich auf empirischem Wege vom Übel zu befreien und das Glück zu gewinnen, nur um so tiefer in das Leid verwickelt, wenn dem Übel schlechterdings auf keine Weise zu entrinnen ist, nur dann erklärt sich, wie die religiöse Erhebung eine Erhebung über die Welt mit ihrem Leid und ihrer Lust, ein Aufgeben des natürlichen Menschen und eine Umwandlung des natürlichen in den geistlichen Menschen um der Erlösung willen sein kann.

Gesetzt, es wäre dem Menschen möglich, durch eine kluge Ausnutzung der Verhältnisse das Übel auf empirischem Wege zu überwinden: welche Veranlassung würde er dann wohl haben, den ungewissen und beschwerlichen transzendenten Weg der Religion einzuschlagen und die opfervolle Arbeit der Versittlichung des Willens zum Zwecke der Erlösung auf sich zu nehmen? Daß der Eigenwille abgetan und die Gesinnung aus einer eudämonistischen, auf die Welt und ihre Freuden gerichteten, in eine sittliche verwandelt wird, das ist das Ziel aller religiösen Betätigung. Wenn aber der Mensch die Befriedigung seiner eudämonistischen Begehrungen auf dieser Welt erreichen könnte, wie sollte er dann,

selbst unter den ungünstigsten Verhältnissen, die Hoffnung auf jene Befriedigung fahren lassen? Oder müßte er es nicht vielmehr als eine widersinnige Zumutung abweisen, daß er sich um etwas anderes, als um seinen eigenen eudämonistischen Zweck bekümmern und sein eigentliches Leben nicht in dieser Welt, sondern in der Einheit mit dem Absoluten und im Kampfe mit der Natürlichkeit führen solle? Gesetzt anderseits den Fall, es wäre möglich, durch die Verfolgung außeregoistischer sittlicher Ziele einen positiven Überschuß an Lust zu gewinnen, dann wäre damit nicht nur die Sittlichkeit, sondern ebenso auch die Religion aufgehoben; denn die Sittlichkeit, die dies nur ist um des eudämonistischen Zweckes willen, ist keine, und eine Religion, die eine solche Sittlichkeit stützt und befördert, hat noch gar nicht einmal begriffen, daß ihr ganzer Wert für die Menschheit eben nur darin beruht, den Eudämonismus zu überwinden.

Man mag hiernach die Sache ansehen, wie man will, immer ergibt sich, daß die vom natürlichen Menschen erstrebte Glückseligkeit nicht bloß auf jedem anderen, sondern vor allem auch auf sittlichem und religiösem Wege nicht erreichbar sein darf: auf empirischem Wege innerhalb der Weltendlichkeit nicht, weil alsdann die religiöse Erhebung überflüssig wäre; auf religiösem Wege nicht, weil damit die Religion selbst in die Sphäre der Natürlichkeit hinabgezogen, zu einem bloßen Mittel der Befriedigung des Egoismus erniedrigt und in das Gegenteil ihrer selbst verkehrt würde.

So hat Hartmann recht, daß der Pessimismus das erste unerläßliche Postulat der religiösen Lehre vom Menschen darstellt, und zwar ein eudämonologischer Pessimismus, der sich auf die Eudämonie, d. h. auf das gefühlsmäßige Wohlbefinden oder Übelbefinden des Menschen, bezieht. Der eudämonologische Pessimismus behauptet nicht bloß die überwiegend leidvolle Beschaffenheit des Lebens, sondern er behauptet auch, daß es auf empirischem Wege unmöglich sei, das ungünstige Verhältnis der Lust zur Unlust nach Seiten der Lust hin zu verändern. Der eudämonologische Pessimismus lehrt mithin die Unentrinnbarkeit des Leides, und zwar weil sowohl die endliche Bedingtheit des menschlichen Willens den letzteren daran verhindert, sich nach seiner Weise auszuwirken, als auch vor allem weil

dieser Wille selbst so beschaffen ist, daß er bei keinem erreichten Ziele sich beruhigen kann, sondern den Menschen immer wieder in die Unrast des Ringens nach neuen Zielen und die Unlust des Sehnens und Begehrens hineinstürzt. —

Daß ein solcher eudämonologischer, auf die Eudämonie oder Glückseligkeit sich beziehender Pessimismus in der Tat die Stimmung ist, woraus die Religion sich entwickelt, zugleich aber auch der Grundbaß, der alle religiöse Betätigung begleitet, und worüber die gesamte Symphonie der religiösen Welt sich aufbaut, das ist von wahrhaft religiösen Naturen und tieferen Geistern nie bestritten worden. Alle höhere Religion ist aus der Unzufriedenheit mit den Gütern dieser Welt, aus der Verzweiflung an der Befriedigung der eudämonistischen Begehrungen, aus der Einsicht in die Unerreichbarkeit des irdischen Glückes, mit einem Worte: aus dem Pessimismus hervorgegangen. Nur wo das Abhängigkeitsgefühl von der Welt sich bis zu dieser Allgemeinheit des pessimistischen Bewußtseins vertieft und sich zu der Erkenntnis aufgeschwungen hat, daß nicht die zufällige Beschaffenheit der Welt, nicht die gegenwärtigen Umstände und Verhältnisse die Unseligkeit verschuldet haben, sondern daß diese mit dem Leben als solchem unmittelbar gesetzt und durch die grundwesentliche Beschaffenheit des Daseins selbst bedingt ist, nur da hat der Mensch sich aus dem niederen Zustande der eudämonistisch gefärbten Naturreligion zur höchsten Stufe des religiösen Bewußtseins, d. h. zur Erlösungsreligion im engeren Sinne des Wortes, erhoben. Das gilt nicht bloß vom Brahmanismus und Buddhismus, diesen anerkannt pessimistischen Religionen, sondern es gilt auch selbst von der hellenischen Religion, deren Schwerpunkt ganz wo anders liegt, als in der Vorstellung der heiter dahinlebenden Götter des Olymps mit ihrer sorglosen Jugendlichkeit, ihrem frivolen Leichtsinn und ihrer ausgelassenen Lebensfreude.

Die alte Ansicht nämlich, als ob der Optimismus recht eigentlich das Grundelement der hellenischen Religion gewesen wäre, kann heute nicht mehr aufrecht erhalten werden, seitdem Schopenhauer den Blick für die Nachtseite der kulturellen Erscheinungen geschärft und im Anschluß an ihn Nietzsche, Erwin Rohde, Jacob Burckhardt und andere auch beim

Hellenentum eine tiefe Empfindung für den eudämonologischen Unwert des Daseins nachgewiesen haben. Wenn jene alte Auffassung der hellenischen Welt- und Lebensanschauung sich vor allem auf Homer berief, so wissen wir jetzt, daß dieser Homerische Optimismus nur eine vorübergehende, vielleicht sogar nur lokale und volklich bedingte Stimmung gewesen, der eine lange Periode düsterer Weltbetrachtung voraufgegangen ist, wo ein roher Seelen- und Ahnenkultus die Menschen mit finsteren und abergläubischen Vorstellungen geängstigt und die ungebändigte Leidenschaft auch die Natur unter dem Bilde fürchterlicher und verderbendrohender Gewalten angeschaut hat. Und diese Stimmung lebte wieder auf, als die Unsicherheit aller Lebensverhältnisse infolge der dorischen Wanderungen, als die unaufhörlichen Kämpfe einer wild erregten Zeit, die Umgestaltung aller Lebensverhältnisse durch den Gegensatz der Parteien und das Emporkommen neuer Herrschergeschlechter den Blick für die Wertlosigkeit der irdischen Güter öffnete. Sie weckte die Sehnsucht nach Ruhe von der Angst des Lebens; sie flößte dem Menschen aber zugleich auch die tröstliche Hoffnung ein, in einem transzendenten Dasein nach dem Tode eine angemessene Entschädigung für die im Diesseits erlittene Unbill zu erlangen. Aus dieser Stimmung heraus dichtete Hesiod seine «Werke und Tage» mit ihrem resignierten Pessimismus; aus ihr entsprang seine «Theogonie», worin er der ganzen von Homer überwundenen Schreckenswelt der Urzeit zu einem neuen Dasein verhalf und die Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkte eines göttlichen Frevels auffaßte; von ihr begünstigt, drang der Kultus des Dionysos über Thrakien nach Hellas ein und führte zu einer fundamentalen Umgestaltung und Erneuerung der bisherigen religiösen Empfindungsweise.

Man hat neuerdings unter Nietzsches Einfluß den Kultus des Dionysos gerade als den höchsten Ausdruck der antiken Lebensfreude aufgefaßt und in dem Überschäumen der Daseinslust bei den nächtlichen Orgien jenes Gottes den Beweis dafür gefunden, daß durchaus nicht notwendig der Pessimismus die Gemüter für die Religion empfänglich mache, sondern daß es in einem gesunden Volke umgekehrt der Optimismus, die jauchzende Bejahung des Lebenswillens sei, wodurch die gewaltigste religiöse

Erhebung ausgelöst wird. Indessen hat schon Nietzsche selbst die dionysische Schwärmerei als einen gemischten Zustand beschrieben, als «jene Erscheinung, daß Schmerzen Lust erwecken, daß der Jubel der Brust qualvolle Töne entreißt», und die orgiastische Ekstase als eine aus Schmerzen geborene Wonne charakterisiert[1], an deren pathologischer Beschaffenheit kein Zweifel sein kann; und Erwin Rohde dürfte doch am Ende recht behalten, wenn er das Umsichgreifen der dionysischen Tanzfeiern in Hellas aus einer allgemeinen Erschütterung des seelischen Gleichgewichts, aus einer tief pessimistischen Sehnsucht nach Erlösung aus den Banden des natürlichen Daseins ableitet. Der Geist, in den Kerker einer qualvoll empfundenen Leiblichkeit eingesperrt, verlangte nach Freiheit, nach unmittelbarer Vereinigung mit Gott und versetzte sich durch eine künstliche Aufgeregtheit in den Taumel der mystischen Ekstase, weil die gewöhnliche Wirklichkeit ihm eben nicht genug tat. Das Ich fühlte sich gerade in seiner natürlichen Gebundenheit absolut und strebte, sich selbst zur Gottheit auszuweiten, um, von den Schranken der Natur befreit, über diese souverän zu herrschen. Daher das Wüten gegen die Natur, die Selbstzerfleischung, die asketischen Regungen, die im Gefolge der dionysischen Religion in Hellas um sich griffen. Es war eine Stimmung ähnlich derjenigen im Deutschland des vierzehnten Jahrhunderts, als der schwarze Tod und die Furcht vor der ewigen Verdammnis die Veranlassung für die Entstehung der Tanzwut gaben und die Züge der Geißler zur Verneinung der Natur aufforderten; und hier wie dort hat die allgemeine Erregung der Gemüter eine Vertiefung der bisherigen Religion nach der Seite der Mystik, den Glauben an die göttliche Immanenz, die Möglichkeit einer Vereinigung der Seele mit Gott, an die persönliche Unsterblichkeit und die Seelenwanderung zur Folge gehabt, die in Hellas die Sekte der Orphiker erstehen ließ und in den Mysterien ihre kultische Pflege fand.

Nach alledem kann nur die Oberflächlichkeit in dem gehobenen Dasein, wie die orgiastische Schwärmerei es ihren Teilnehmern vermittelte, die Folge eines sich selbst übersteigernden Optimismus erblicken. Noch nirgends und zu keiner Zeit ist der Optimismus

[1] Nietzsches Werke I, I S. 28, 37

religiös schöpferisch oder überhaupt auch nur irgendwie religiös bedeutsam gewesen, wenn auch vielleicht im Einzelfalle die Freude am Dasein ein Gefühl der Dankbarkeit gegen Gott, des kindlichen Vertrauens in seine Güte usw. imstande sein mag, dort auszulösen, wo auf Grund von Vererbung und Gewöhnung eine entschiedene religiöse Gesinnungsart bereits vorhanden ist. Was sich sonst auf dem Boden des Optimismus für Religion ausgibt, das ist ästhetischer, aber nicht religiöser Art, wie denn z. B. besonders künstlerisch empfindende Menschen nur zu leicht geneigt sind, die ästhetische Erhebung im Anblicke des Schönen mit einer religiösen Erhebung zu verwechseln. Der hellenischen Religion mit ihrem Kultus schöner Menschlichkeit mag eine solche Verwechselung besonders nahe gelegen haben, und die letztere ist schuld daran, daß diese Religion dem oberflächlichen Betrachter den Anblick einer wesentlich optimistischen Verherrlichung des Lebens darbietet; indessen haben doch gerade die Dionysien und die an diese sich anschließenden geheimen Sekten und Mysterienkulte ein entschiedenes Gegengewicht gegen die optimistische Verweltlichung der Gesinnung dargeboten, mit ihrer Betonung des leidvollen Charakters alles Seienden die Sehnsucht nach Erlösung geweckt und damit in gefühlsmäßiger Hinsicht dem Christentum den Boden vorbereitet. Das christliche Grunddogma, die Ansicht vom leidenden, sterbenden und wiederauferstandenen Gotte, ist aus der pessimistischen Vorstellungswelt der Mysterien erwachsen, ja, Christus selbst ist in gewissem Sinne nur eine Transfiguration des hellenischen Dionysos. Wenn später das Christusmysterium, so fremdartig es uns heute auch erscheinen mag, ein so bereitwilliges Verständnis und eine verhältnismäßig so rasche Verbreitung gefunden hat, so ist dies nicht zuletzt dem Umstande zuzuschreiben, daß die Menschen jener Zeit durch die Mysterien auf dasselbe vorbereitet waren. Dieser Pessimismus der Mysterien ist aber nicht, wie man wohl gewöhnlich annimmt, das Produkt der philosophischen Reflexion, gehört auch nicht erst der Spätzeit des Altertums an, sondern er reicht, wie besonders Rohde dargetan hat, in eine sehr frühe Epoche der hellenischen Entwickelung zurück, schwingt hinfort als dumpfer Unterton in allen Äußerungen der Volksseele mit, um schließlich, durch die

Spekulation verstärkt, die Herrschaft völlig an sich zu reißen, und schwillt am Ende zu einem einzigen gewaltigen Schrei nach Erlösung an, mit welchem das Altertum erschütternd ausklingt. —

In der hellenischen Religion pflegt der Pessimismus infolge einer einseitigen und abstrakten Auffassung dieser Religion meist noch viel zu wenig gewürdigt zu werden. Hingegen besteht über die bezügliche Lebensauffassung im Judentume kaum noch eine Meinungsverschiedenheit; und auch hier geht das Erwachen des pessimistischen Bewußtseins Hand in Hand mit einer Vertiefung des religiösen Bewußtseins. Jener semitische Rassenoptimismus, der die jüdische Religion einem Schopenhauer so unsympathisch machte, kann in ungetrübter Form doch höchstens nur auf der ursprünglichen rein naturalistischen Stufe dieser Religion gefunden werden. Aber schon in den Reden der großen Propheten wetterleuchtet es unter dem Drucke der Zeitverhältnisse, wie aus einer tiefen pessimistischen Verfinsterung des Gemütes. Im Buche Hiob ringt der semitische Optimismus mit den Widersprüchen der pessimistischen Erfahrung, ohne zu einer befriedigenden Erlösung gelangen zu können, und schlägt dann im Prediger und bei Jesus Sirach in eine so entschiedene Verwerfung der irdischen Güter und so tiefe Verzweiflung an der Möglichkeit des Glückes um, daß die spätere Zeit dies kaum noch zu überbieten vermocht hat. Wenn es trotzdem bei den Juden nicht zu einem allgemeineren Bekenntnis zum Pessimismus kommt, so liegt dies zum Teil an der angeborenen Willensveranlagung, die allen schlimmen Erfahrungen zuwider an der Hoffnung auf eine positive Ausgleichung des erduldeten Leides, sei es im Diesseits, sei es in einem transzendenten Jenseits, festhält, teils liegt es an der religiösen Weltanschauung dieses Volkes, die es ihm unmöglich macht, dem persönlichen Gotte die Verantwortung für das Übel aufzubürden. In dem hiermit gegebenen Widerspruche zwischen seiner Religion und seiner praktischen Erfahrung liegt die wesentliche Tragik des Judentums. Kein Volk hat unter der Ungunst der Verhältnisse mehr gelitten, als die Juden und keines hat trotzdem mit einer solchen an Eigensinn anstreifenden Zähigkeit an dem Glauben seiner Väter festgehalten, einem Glauben, der seiner Natur nach außerstande ist, das Leiden zu erklären, und der in

dem Gedanken einer zukünftigen Belohnung und übernatürlichen Herrlichkeit schwelgt, um sich dadurch über die schlechte Gegenwart hinwegzutäuschen. —

Dieser Gegensatz zwischen einem gegenwärtigen eudämonologischen Pessimismus und einem Zukunftsoptimismus kehrt auch im Christentume wieder. Wer sich den Ursprung dieser Religion aus dem Widerspruche des Judentums und des «unglücklichen Bewußtseins» der alten Welt vergegenwärtigt, wie Hegel es genannt hat, für den steht die pessimistische Natur des Christentumes außer Zweifel. Ein solcher wird nicht in der Weltverachtung und Weltmüdigkeit der jungen Urgemeinde ein bloßes zufälliges Symptom erblicken, sondern in ihr gerade die Grundstimmung finden, in welche diese Religion mit ihrem Wesen eingetaucht ist; ein solcher wird auch Jesus selbst nicht als einen bloßen liebesseligen Schönredner und menschenfreundlichen «Berg-, See- und Wiesenprediger» (Nietzsche) auffassen, sondern als den Jünger und Fortsetzer des Täufers Johannes, einen Nachfolger jener alten Bußprediger und Propheten, der, weltabgewandten Sinnes, die Nichtigkeit der irdischen Güter lehrt, zur Abkehr von allen weltlichen Begehrungen und Gedanken mahnt und zur Vorbereitung auf die unmittelbare Nähe des Himmelreiches aufruft. Denn diese Verkündigung setzt offenbar die Überzeugung von der Schlechtigkeit und Wertlosigkeit der bestehenden Welt voraus, wie denn überhaupt der ganze Begriff der Erlösung auch im Christentume daran hängt, daß die unmittelbare Wirklichkeit dem auf Befriedigung und Freiheit gerichteten Willen keine Möglichkeit der Erfüllung bietet. Es ist wahr, die Phantasie hat durch ihre überschwengliche Ausmalung der transzendenten Seligkeit den Gegensatz zwischen dem irdischen Pessimismus und dem transzendenten Optimismus verschärft und besonders in der Frühzeit des Christentums und während des ganzen Mittelalters die pessimistische Beschaffenheit der Welt in einseitiger und ausschließlicher Weise betont. Aber immerhin bildet auch so die Überzeugung von der Nichtswürdigkeit des Diesseits die unerläßliche dunkle Folie für den Jenseitsoptimismus der christlichen Heilslehre, und beide bedingen und stützen sich gegenseitig.

Inzwischen ist nun freilich jener axiologische Dualismus der christlichen Weltbetrachtung im Bewußtsein der Menschheit stark erschüttert, und der Gedanke an die transzendente Seligkeit hat seit den Tagen der Renaissance viel von seiner alten Stärke und früheren Motivationskraft eingebüßt. Indessen kann der Ausgleich zwischen Optimismus und Pessimismus offenbar nicht darin gefunden werden, daß man den letzteren möglichst abschwächt, ja, seine Geltung wohl überhaupt bestreitet und den Optimismus zur alleinberechtigten Weltanschauung zu erheben sucht; denn damit wäre nicht bloß die Möglichkeit des Christentums, sondern diejenige aller Religion überhaupt aufgehoben: sondern darin allein kann der Ausgleich liegen, daß man die Geltungssphären der beiden entgegengesetzten Anschauungen innerhalb der Weltwirklichkeit gegeneinander reinlich abgrenzt und jeder von ihnen die ihr zukommende Bedeutung anweist. Das aber ist von uns geschehen, wenn wir den Pessimismus zunächst auf die eudämonologische Sphäre, das Verhältnis von Lust und Unlust, eingeschränkt haben, unbeschadet des Umstandes, daß vielleicht unter einem anderen, als dem eudämonologischen Gesichtspunkte angesehen, der Optimismus zu Recht besteht.

Wenn man freilich, wie der vulgäre protestantische Liberalismus, mit Jesus einen wesentlich ästhetischen Heroenkultus treibt, sich das Bild des «Stifters» des Christentums willkürlich nach seinen modernen Bedürfnissen modelt und alle Züge fortläßt, die dem Bildungsphilister von heute keine Sympathie abzugewinnen vermögen, dann wird man natürlicherweise auch den Pessimismus Jesu leugnen oder doch möglichst zu vertuschen suchen und bestreiten, daß jener Anschauung im Christentum eine entscheidende Rolle zukomme. Man wird dies um so leichter tun können, als man sich damit an Leute wendet, deren satter Zufriedenheit mit dieser Welt das Verständnis für den Begriff der Erlösung überhaupt abhanden gekommen ist, und die für die Religion im Grunde nur noch ein historisches Interesse haben. Oder wenn man, wie die meisten, die gegen den Pessimismus eifern, von dem eigentlichen Wesen dieser Denkweise nur eine höchst unklare Vorstellung hat, sich schon durch den bloßen Ausdruck «Pessimismus» instinktiv abgestoßen fühlt, den eudämo-

nologischen mit anderen möglichen Formen des Pessimismus zusammenwirft und gewisse unliebsame metaphysische und ethische Konsequenzen, welche dieser oder jener Philosoph aus dem Pessimismus gezogen hat, mit dem letzteren selbst verwechselt, dann freilich wird verständlich, wie selbst ernste Geister die religiöse Bedeutung, ja, Unentbehrlichkeit des Pessimismus bestreiten können. In der Tat gibt es kaum ein Gebiet, auf welchem der Unverstand, das Vorurteil und die Unfähigkeit zur Unterscheidung solche Orgien gefeiert haben, wie auf demjenigen der Axiologie oder der Wertbemessung der Wirklichkeit, und dies zwar gerade von seiten solcher, die, als Vorkämpfer der Religion, wie man annehmen sollte, doch am ersten dazu befähigt sein müßten, die religiöse Bedeutung des Pessimismus zu durchschauen. Anstatt anzuerkennen, daß der Pessimismus der beste Freund und Helfer der Religion ist, da jede Erneuerung und Vertiefung des religiösen Bewußtseins nur aus dem pessimistischen Gefühle der Unzufriedenheit mit dem Irdischen und dem Drucke der Weltübel hervorgehen kann, pflegt gerade von kirchlicher und religiöser Seite her jene Anschauung am heftigsten bekämpft zu werden.

Und doch ist die wahre christliche Religiosität von jeher nicht etwa bei den «Glücklichen», in den Palästen der großen Herren, der offiziellen Geistlichkeit und der Kirchenfürsten zu Hause gewesen, sondern in der Hütte, bei jenen freiwillig Armen, die, wie Franz von Assisi, überzeugt von der leidvollen Beschaffenheit der Welt, Gut und Leben geopfert haben, um den Kampf gegen dieses Leiden aufzunehmen, bei jenen frommen Mystikern, welche die «arme Nachfolge Christi» gepredigt, die der Verweltlichung des Zeitgeistes gegenüber auf den Wurm im Innern alles kreatürlichen Daseins hingewiesen und mit ihrer Fürsorge für die Elenden und Bedrückten die Begründer der modernen Charitas geworden sind, wie sie uns in der Gestalt von Kranken- und Waisenhäusern, Diakonissenanstalten, frommen Gemeinschaften usw. entgegentritt. Alle diese waren tief durchdrungen von dem Gedanken der Unabwendbarkeit, ja, Notwendigkeit des Weltelends, und zwar gerade aus religiösem Gesichtspunkte. So der große Tauler, wenn er das irdische Leid mit dem feurigen Wagen vergleicht, auf dem Elias gen Himmel fuhr: «Kinder,

wisset, es mag nicht anders sein, man kehre es, wie man wolle, der Mensch muß immer ein Kreuz tragen, so er anders ein guter Mensch sein oder zu dem ewigen Leben kommen will.» Kein Ding macht nach Tauler den Menschen Gott gemeiner, als Leiden, denn nimmer werde der Mensch seines inwendigen Grundes besser gewahr, als in der Anfechtung des Leidens, weshalb er von dem letzteren geradezu behauptet, es sei dem Menschen so «notdürftig als die Gnade». «Eine Seele voll Gottes und ein Leichnam voll Leidens», das ist nach ihm der echte Christenmensch hienieden.[1] Und in dem gleichen Sinne äußern sich auch die übrigen Mystiker, so Ruysbroeck, wenn er sagt: «Gott hat dem Menschen Trauer und Schmerz befohlen vor aller Tugend»,[2] besonders aber Suso, der geradezu eine Art Kultus mit dem Leiden treibt und vom Frommen fordert, er solle sich das Leiden wohlschmecken lassen, die Zartheit des Leibes hingeben und leibliches Ungemach minnen, nicht fremden Trost suchen, sondern in trostlosem Leiden, in Härte darben und dörren ohne alle Süßigkeit. Alle diese Männer hatten den Schmerz als die Quelle der inneren Erleuchtung begriffen, sie wußten, daß es das Leid ist, was die religiöse Abkehr von der Welt hervorbringt, und sie predigten die Liebe des Leides, da es doch nun einmal die religiöse Erhebung ist, auf welche das menschliche Leben in seinem tiefsten Grunde abzielt. Und was die Frommen und Mystiker lehrten, das brachten die großen Künstler in ihren Werken dem Volke näher. Es ist kein Zufall, daß gerade die germanische Kunst des Mittelalters sich mit Vorliebe der Darstellung des Leidens Christi zugewandt und die höchsten künstlerischen Offenbarungen überall dort zutage gefördert hat, wo sie diese aus einer tiefernsten Überzeugung der wesentlich leidvollen Beschaffenheit des Daseins schöpften; das gilt nicht bloß von der durch Franz inspirierten Kunst des späteren Mittelalters[3], von Rogier van der Weyden, Dürer und Grünewald, sondern es gilt auch in der späteren Zeit von Rembrandt, Bach und Richard Wagner.[4]

---

[1] Böringer a. a. O. S. 208—224. [2] Ruysbroeck a. a. O. S. 29. [3] Vgl. Henry Thode «Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien», 2. Aufl. 1904. [4] Über die reinigende und erhebende Kraft des Leidens hat sich von den «Modernen» besonders schön und eindringlich Oskar Wilde in seinem erschütternden «De Profundis» ausgesprochen.

Überall, wo der Gedanke der Erlösung sich mit Macht hervordrängt, da pflegt auch die pessimistische Überzeugung beim Einzelnen, wie bei der Gesamtheit lebendig zu sein; und so hat denn auch die Kirche offiziell nie aufgehört, am Pessimismus als der unerläßlichen Grundlage ihrer gesamten Weltanschauung festzuhalten. Erst die Neuzeit hat es auf Grund einer gänzlich veränderten Weltbetrachtung fertig gebracht, den eudämonologischen Optimismus philosophisch zu begründen. Allein der Umstand, daß Leibnizens «Theodicee» das Fahnenwerk der Aufklärung gewesen ist, jenes Zeitalters, das sich so weit, wie kein anderes, von echter Religiosität entfernt hatte, der Umstand, daß auch gegenwärtig der Optimismus seine Hauptanhänger und entschiedensten Verteidiger gerade in den Kreisen der religiös Indifferenten, der Satten, vom Leben Begünstigten und Zufriedenen hat, dieser Umstand allein sollte diejenigen doch stutzig machen, die Leibniz gegen Schopenhauer glauben ausspielen zu können.

Oder bildet sich wirklich jemand im Ernste ein, die Sehnsucht nach religiöser Erneuerung, wie sie unsere Zeit erfüllt, könnte irgendwie zu einem fruchtbaren Ergebnis führen, wenn man die Wucht des Leides möglichst abzuschwächen und die moderne Menschheit in ihrer gedankenlosen Zufriedenheit mit dem Leben nach Möglichkeit zu erhalten sucht? Solange der eudämonologische Optimismus die herrschende Gesinnung der Zeit bildet, ist an eine Fortentwickelung und Vertiefung des religiösen Bewußtseins nicht zu denken, so wenig eine solche möglich ist, solange in der Wissenschaft die skeptische, agnostische, metaphysikfeindliche Richtung unserer Tage vorherrscht. Man glaube doch nicht, durch eine überschwengliche Verherrlichung des «Lebens», wie sie neuerdings durch Nietzsche in Mode gebracht ist, über die Leiden des Daseins Herr zu werden und eine optimistische Religion begründen zu können![1] Die echte Religion hat sich noch stets am Anblick des Leidens der Welt entzündet, und diejenigen, die in diesen modernen Ton mit einstimmen, sind die letzten, die ein Recht haben, sich für Christen auszugeben. Denn das wahre Christentum hat nichts mit der Stimmung der dionysi-

[1] Meyer-Benfey «Moderne Religion» Eugen Diederichs Verlag 1903

schen Daseinslust zu tun; es verlangt vielmehr gerade umgekehrt die Leidenswilligkeit und fordert, das Kreuz Gottes zu tragen nicht aus Zwang, sondern aus Liebe. Wer aber so verliebt ist in die Welt, daß er die Augen gegen ihr Leid verschließt und die Übermacht des Übels leugnet, der kann auch nicht verstehen, was Erlösung heißt, und sollte in jedem Falle aufhören, das Christentum als «Erlösungsreligion» zu preisen. «Wenn du noch keine Plage zu haben glaubst», sagt Augustinus, «so hast du noch nicht angefangen, ein Christ zu sein. Dies kurze Leben ist nun einmal eine Plage; wäre es keine Plage, so wäre es keine Pilgerschaft; wenn es aber keine Pilgerschaft ist, so liebst Du entweder dein Vaterland nicht gar sehr, oder du hast ohne Zweifel an ihm eine Plage.» [1] —

Nun weisen aber die Gegner des Pessimismus darauf hin, daß die Religion ja gerade darauf ausgeht, den Druck des Übels zu beseitigen, und also die religiöse Erhebung imstande sei, das gewöhnliche Verhältnis der Lust und Unlust zugunsten der ersteren umzukehren. Der Christ leugnet zwar das Übermaß des Übels im Diesseits nicht, aber es dient ihm gewissermaßen nur als Sprungbrett, um sich die Seligkeit des Jenseits zu erschwingen. Diese Welt ist freilich ein Jammertal, aber sie ist auch nur eine Art Prüfungsanstalt und Vorbereitungsschule für das Himmelreich; und je tiefer das Übel empfunden wird, desto lebhafter nimmt der Christ schon hier in diesem Leben die Seligkeit des künftigen Lebens vorweg: froh in der Hoffnung, wie er ist, hebt sich das gegenwärtige Übel für ihn auf im Genusse der jenseitigen Verheißungen. Damit wäre dann also doch die Möglichkeit gegeben, den Pessimismus vermittelst der Religion zu überwinden, und der Optimismus erschiene als die einzige berechtigte und endgültige axiologische Weltauffassung.

Selbstverständlich kann es niemandem einfallen, das Vorhandensein einer derartigen optimistischen Stimmung, wie sie durch die religiöse Erhebung hervorgebracht wird, im Christentume zu bestreiten. Der Gedanke an das ewige Heil, die Seligkeit in der Hoffnung, das Bewußtsein, in der göttlichen Gnade zu stehen, sind in der Tat so entschiedene optimistische Momente,

[1] Augustinus «Bekenntnisse» (Reclamausgabe) S. 16

daß sie nicht übersehen werden können; und natürlich verweilt auch die religiöse Betrachtung lieber bei dieser positiven Weltverklärung im Lichte der Zukunftshoffnung, als bei der negativen Weltverurteilung des Christentums. Denn in der Art seiner transzendenten Verheißungen und der aus ihnen sich ergebenden gefühlsmäßigen Überwindung des Weltübels beruht ja das wesentlich Neue und Eigenartige dieser Religion, während ihr Pessimismus nur die allgemeine Voraussetzung aller tieferen Religionen darstellt. Der Gott der Mysterien leidet nicht bloß und steigt in die Unterwelt hinab, sondern er kehrt auch wieder daraus zurück und hebt die Geweihten durch Vereinigung mit ihm zur Seligkeit und Herrlichkeit des eigenen himmlischen Daseins empor. Allein eine ganz andere Frage ist es, ob dieser religiöse Optimismus ein solcher ist, der einen positiven Überschuß an Lust im Verhältnis zur empfundenen Unlust gewährt, und ob diese Anschauungsweise imstande ist, den eudämonologischen Pessimismus in sein Gegenteil zu verkehren.

Offenbar nämlich ist ja der religiöse Optimismus auch im Christentume nur die Kehrseite des eudämonologischen Pessimismus und setzt den letzteren für die Zeit seines eigenen Bestandes voraus. Wäre der Mensch nicht innerhalb des religiösen Verhältnisses relativ besser daran, als außerhalb desselben, so würde er gewiß nicht fähig sein, die Forderung der Abkehr seines Willens von der Welt zu erfüllen. Aber dies Zugeständnis ist doch weit von der Ansicht entfernt, daß die religiöse Erhebung dem Menschen einen positiven Überschuß an Lust verschaffen könne. Wohl ist die Versöhnung des Abhängigkeitsgefühles und des Freiheitsgefühles im Menschen Lust, aber die Seligkeit des Gottesfriedens ist keine positive Lust, sondern wird nur im Gegensatze zur Unseligkeit der Weltabhängigkeit als Lust empfunden, ohne jedoch an sich selbst etwas anderes zu sein, als die bloße Indifferenz des Gefühls. Auch ist sie kein bleibender Zustand des Menschen, sondern muß im Kampfe mit den entgegenstehenden natürlichen Begehrungen, mit Zweifel und Anfechtung immer wieder von neuem errungen werden, hat also die Unseligkeit zur Bedingung und besteht nur in der beständigen Negation des egoistischen Willens, als der eigentlichen Quelle alles Übels. Dazu kommt,

daß die Erlösung vom Übel bloß idealer Art ist und nur in einem Wechsel der Auffassungsweise besteht, indem das Übel nicht mehr als Gegensatz zum eigenen Lebenszwecke, als eine Aufhebung der geistigen Wesenheit empfunden, sondern vielmehr als Führer und Vermittler zum wahren Wesen des Menschen erkannt wird. Allein eben deshalb bleibt es auch realiter bestehen und bildet den dunklen Hintergrund, ohne welchen auch keine religiöse Verklärung des Lebens, keine Erlösung vom Übel, keine Seligkeit und folglich auch keine Religion möglich wäre.

Jener Zug von freundlicher Milde, jene ruhige Heiterkeit und Sicherheit, die uns im Leben religiöser Menschen entgegentritt, ist mithin nichts weniger, als der Ausdruck einer optimistischen Weltbetrachtung, sondern nur der Ruhe nach dem Sturm des schwer erkämpften Sieges über die Natur, sie ruht, wie nach Nietzsche die Heiterkeit der Homerischen Götterwelt, auf einem verhüllten Untergrunde des Leidens, das als solches nicht fortzuschaffen ist; und wenn der Fromme mit dem Leben ausgesöhnt erscheint, so ist er es, weil er die metaphysische Unvermeidlichkeit und religiöse Notwendigkeit seiner leidvollen Natur durchschaut und es aufgegeben hat, sich über sie durch optimistische Illusionen hinwegzutäuschen.

Aller Gnadenoptimismus und aller Erlösungsjubel ist dies mithin nur im Gegensatze zu einem eudämonologischen Pessimismus, der die beständige Anregung zum Erstreben der Gnade und zugleich die Quelle bildet, woraus das gesamte religiöse Verhältnis hervorgeht. Ihn leugnen, heißt der Religion die Unterlage unteraus ziehen, worauf sie ruht, heißt die Triebkraft abstellen, die ihre Funktionen in Bewegung setzt und in Tätigkeit erhält, heißt die so isolierte Religion einem langsamen Verkümmerungsprozesse überliefern, in welchem sie alle Kraft und Widerstandsfähigkeit einbüßt und in fade Süßlichkeit entartet. Wenn irgend etwas imstande ist, die irreligiöse Verweltlichung des lebenden Menschengeschlechtes zu illustrieren, so ist es dessen Abneigung gegen den Pessimismus, die Scheu, sich offen zu diesem zu bekennen. Woher aber soll der Religion die Tiefe und überzeugende Kraft zur Verwirklichung ihrer Forderungen kommen, wenn die Theologen selbst nicht müde werden, jeden Schein einer pessimisti-

daß sie nicht übersehen werden können; und natürlich verweilt auch die religiöse Betrachtung lieber bei dieser positiven Weltverklärung im Lichte der Zukunftshoffnung, als bei der negativen Weltverurteilung des Christentums. Denn in der Art seiner transzendenten Verheißungen und der aus ihnen sich ergebenden gefühlsmäßigen Überwindung des Weltübels beruht ja das wesentlich Neue und Eigenartige dieser Religion, während ihr Pessimismus nur die allgemeine Voraussetzung aller tieferen Religionen darstellt. Der Gott der Mysterien leidet nicht bloß und steigt in die Unterwelt hinab, sondern er kehrt auch wieder daraus zurück und hebt die Geweihten durch Vereinigung mit ihm zur Seligkeit und Herrlichkeit des eigenen himmlischen Daseins empor. Allein eine ganz andere Frage ist es, ob dieser religiöse Optimismus ein solcher ist, der einen positiven Überschuß an Lust im Verhältnis zur empfundenen Unlust gewährt, und ob diese Anschauungsweise imstande ist, den eudämonologischen Pessimismus in sein Gegenteil zu verkehren.

Offenbar nämlich ist ja der religiöse Optimismus auch im Christentume nur die Kehrseite des eudämonologischen Pessimismus und setzt den letzteren für die Zeit seines eigenen Bestandes voraus. Wäre der Mensch nicht innerhalb des religiösen Verhältnisses r e l a t i v besser daran, als außerhalb desselben, so würde er gewiß nicht fähig sein, die Forderung der Abkehr seines Willens von der Welt zu erfüllen. Aber dies Zugeständnis ist doch weit von der Ansicht entfernt, daß die religiöse Erhebung dem Menschen einen p o s i t i v e n Überschuß an Lust verschaffen könne. Wohl ist die Versöhnung des Abhängigkeitsgefühles und des Freiheitsgefühles im Menschen Lust, aber die Seligkeit des Gottesfriedens ist keine positive Lust, sondern wird nur im Gegensatze zur Unseligkeit der Weltabhängigkeit als Lust empfunden, ohne jedoch an sich selbst etwas anderes zu sein, als die bloße Indifferenz des Gefühls. Auch ist sie kein bleibender Zustand des Menschen, sondern muß im Kampfe mit den entgegenstehenden natürlichen Begehrungen, mit Zweifel und Anfechtung immer wieder von neuem errungen werden, hat also die Unseligkeit zur Bedingung und besteht nur in der beständigen Negation des egoistischen Willens, als der eigentlichen Quelle alles Übels. Dazu kommt,

daß die Erlösung vom Übel bloß idealer Art ist und nur in einem Wechsel der Auffassungsweise besteht, indem das Übel nicht mehr als Gegensatz zum eigenen Lebenszwecke, als eine Aufhebung der geistigen Wesenheit empfunden, sondern vielmehr als Führer und Vermittler zum wahren Wesen des Menschen erkannt wird. Allein eben deshalb bleibt es auch realiter bestehen und bildet den dunklen Hintergrund, ohne welchen auch keine religiöse Verklärung des Lebens, keine Erlösung vom Übel, keine Seligkeit und folglich auch keine Religion möglich wäre.

Jener Zug von freundlicher Milde, jene ruhige Heiterkeit und Sicherheit, die uns im Leben religiöser Menschen entgegentritt, ist mithin nichts weniger, als der Ausdruck einer optimistischen Weltbetrachtung, sondern nur der Ruhe nach dem Sturm des schwer erkämpften Sieges über die Natur, sie ruht, wie nach Nietzsche die Heiterkeit der Homerischen Götterwelt, auf einem verhüllten Untergrunde des Leidens, das als solches nicht fortzuschaffen ist; und wenn der Fromme mit dem Leben ausgesöhnt erscheint, so ist er es, weil er die metaphysische Unvermeidlichkeit und religiöse Notwendigkeit seiner leidvollen Natur durchschaut und es aufgegeben hat, sich über sie durch optimistische Illusionen hinwegzutäuschen.

Aller Gnadenoptimismus und aller Erlösungsjubel ist dies mithin nur im Gegensatze zu einem eudämonologischen Pessimismus, der die beständige Anregung zum Erstreben der Gnade und zugleich die Quelle bildet, woraus das gesamte religiöse Verhältnis hervorgeht. Ihn leugnen, heißt der Religion die Unterlage unteraus ziehen, worauf sie ruht, heißt die Triebkraft abstellen, die ihre Funktionen in Bewegung setzt und in Tätigkeit erhält, heißt die so isolierte Religion einem langsamen Verkümmerungsprozesse überliefern, in welchem sie alle Kraft und Widerstandsfähigkeit einbüßt und in fade Süßlichkeit entartet. Wenn irgend etwas imstande ist, die irreligiöse Verweltlichung des lebenden Menschengeschlechtes zu illustrieren, so ist es dessen Abneigung gegen den Pessimismus, die Scheu, sich offen zu diesem zu bekennen. Woher aber soll der Religion die Tiefe und überzeugende Kraft zur Verwirklichung ihrer Forderungen kommen, wenn die Theologen selbst nicht müde werden, jeden Schein einer pessimisti-

schen Grundüberzeugung zu vermeiden, und im Leben einem jovialen eudämonologischen Optimismus huldigen, der im Grunde ebenso irreligiös, wie unchristlich ist? Es ist schlimm genug für das Christentum, daß es, wie schon angedeutet wurde, durch das Verblassen des Jenseitigkeitsoptimismus in der Neuzeit genötigt ist, dem Optimismus seine Stelle schon hier im Diesseits anzuweisen. Da sollten seine Vertreter doch gerade um so eifriger darauf bedacht sein, daß auch der Pessimismus in seiner veränderten Weltanschauung nicht zu kurz kommt, weil ohne dessen Anerkennung die Religion überhaupt ihre Berechtigung und psychologische Notwendigkeit einbüßt.

β. Die Schuld. Die Welt muß überwiegend vom Übel sein, wenn Religion, als Erhebung über die Weltschranken, möglich sein soll. «Der Übel größtes aber ist die Schuld.»

Die Ahnung davon, daß auch sie aus der Naturbedingtheit des Menschen entspringt, drückt sich darin aus, daß auf den niederen Stufen der Religion die religiöse Schuld und das Übel noch gar nicht voneinander unterschieden werden. Geburt, Krankheit, Alter, Tod usw. gelten hier noch ebenso als ein Nichtseinsollendes im religiösen Sinne, wie die Vergehungen gegen das göttliche Gebot, und müssen in der gleichen Weise gesühnt, wieder gut gemacht und in ihrer äußerlichen Zuständlichkeit beseitigt werden. Dies aber geschieht durch die Reinigung. Sie ist nicht bloß eine innerliche von widergöttlichen Begehrungen und Willensantrieben, sondern wird vorzugsweise gerade auf die Beseitigung und das Fernhalten natürlicher Zustände und Gegenstände angewandt, die mit den schlimmen Mächten (Dämonen) in Beziehung stehen. Daher sind denn auch die Sühnemittel auf der Stufe der Naturreligion rein äußerliche. Sie bestehen in Waschungen, Zauberei, priesterlichen Weihungen usw. und verfolgen sämtlich nur den Zweck, den Einfluß der den Menschen feindlichen Geister abzuwehren. Wo jene auch auf den höheren Stufen der Religion noch eine Rolle spielen, da liegt immer nur ein Überbleibsel der ursprünglichen Naturreligion bzw. ein atavistischer Rückfall in die letztere vor, wie ein solcher stets durch die rassenhafte Eigentümlichkeit und die besondere Art der Blutmischung der Anhänger jener Religion bedingt zu sein pflegt.

Erst mit der Versittlichung des Gottesbegriffs und der Verinnerlichung der Religion gewinnt auch der Begriff der religiösen Vergehung eine wirklich sittliche Bedeutung. Jetzt gilt nur die widergöttliche Tat als Sünde, d. h. als das zu Sühnende; als solches aber wird die Verletzung der sittlichen Weltordnung angesehen, sofern sie zugleich als religiöse Heilsordnung aufgefaßt wird, die Übertretung des göttlichen Gebotes, die Auflehnung gegen Gottes Willen. Jede Handlung und Gesinnung aber, die in solcher Weise den objektiven göttlichen Zwecken zuwiderläuft, heißt in der Sprache des religiösen Bewußtseins «böse». Auch jetzt noch behält der Begriff der Sünde einen gewissen objektiven (natürlichen) Charakter bei, der ihm von seiner Herkunft aus der Auffassung des ursprünglichen Naturalismus her anhaftet. So wird die Auflehnung gegen Gott als eine Art physischen Zwanges, gleichsam als die Folge eines Krankheitsstoffes angesehen, den der Mensch von seinen Vorfahren geerbt und als eine objektive Naturanlage mit auf die Welt gebracht hat. Der Begriff der Sünde erweitert sich zu dem der «Erbsünde»; und diese gilt als eine Grundbeschaffenheit des Menschen, die den letzteren von Natur zu einem Gotte gegenüber verschuldeten Wesen macht. Dabei wird nur übersehen, daß von einer Schuld, einer Verletzung des göttlichen Gebotes doch nur die Rede sein kann, wo jene als solche auch zum Bewußtsein gelangt ist. Der Begriff der Erbsünde aber leidet an dem Widerspruche, daß er die Vorstellung einer persönlichen Verschuldung in sich schließt, die doch eben nur auf der Grundlage eines Bewußtseins des göttlichen Willens möglich ist, das Bewußtsein als solches jedoch nicht vererbt werden kann.

Das Kind weiß noch nichts von einem Willen Gottes, und folglich können seine Handlungen, selbst wenn sie, für sich betrachtet, als Vergehungen gegen das göttliche Gebot erscheinen, doch nicht unter den Begriff der Sünde gerechnet werden. Ihm fehlt zwar nicht die Anlage zum Bösen (und diese kann, da sie auf materiellen Gehirnprädispositionen beruht, als solche auch recht wohl ererbt sein); wohl aber fehlt ihm das Bewußtsein des Bösen und damit auch die Wirklichkeit der Schuld. Aus diesem Grunde pflegt der sittliche Zustand des Kindes mit Recht als ein

solcher der Unschuld bezeichnet zu werden, der völligen Indifferenz in sittlicher Beziehung. Dieser Zustand aber liegt vor aller Sittlichkeit und wird gänzlich mißverstanden, wenn man in ihn eine Vorstellung, wie diejenige einer ererbten Sünde, hineinträgt. Das Kind handelt nur einfach natürlich, rein aus der Naturbestimmtheit seines Wesens heraus, weil es sich eines Unterschiedes seines Geistes von der Natur noch nicht bewußt ist, es steht noch «jenseits von Gut und Böse»; darum dürfen auch seine Handlungen noch so wenig an einem sittlichen Maßstabe gemessen werden, wie wir diejenigen der untermenschlichen Wesen nach den Kategorien von Sittlich und Unsittlich beurteilen. Das Kind ist sonach der «natürliche Mensch» im eigentlichen Sinne dieses Wortes: so aber ist es auch noch kein Glied eines religiösen Verhältnisses und kann es folglich auch noch nicht Gegenstand einer religiösen Beurteilung sein.

Nur pfäffischer Unverstand und kirchliche Herrschsucht konnten sich zu der Ungeheuerlichkeit versteigen, auch die unschuldigen Kinder in die religiöse Betrachtungsweise mit hereinzuziehen, die ererbte Anlage zu widergöttlichen Handlungen, die als solche doch nur natürlich ist, in eine «Erbsünde» umzudeuten, die Kinder damit, ebenso wie die Erwachsenen, den Opfern der «ewigen Verdammnis» beizuzählen und sie hiervon nur durch die Taufe, d. h. die Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft und Unterstellung unter die priesterliche Botmäßigkeit, gerettet werden zu lassen. Von allem Entsetzlichen, was menschlicher Aberwitz und kirchliche Machtgier sich ausgedacht haben, gehört jene Lehre des Augustinus offenbar zu dem Entsetzlichsten; und es ist vielleicht nicht bedeutungslos, daß sie dem Kopfe eines Nachkommens jener alten Karthager entsprungen ist, die ihre Kinder in den glühenden Armen ihrer Götter bei lebendigem Leibe braten ließen. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, wie diese Lehre, von ihrer sonstigen profitablen Bedeutung für die Kirche abgesehen, zugleich das beste Mittel war, um recht viele weibliche Wesen, zumal die weicheren und gemütvolleren unter ihnen, in die Klöster zu treiben und sie zu willenlosen Werkzeugen in den Händen der Priester zu verdinglichen. Wie tiefe Wurzeln aber jene Lehre im Volksbewußtsein geschlagen hat, beweist der Um-

stand, daß selbst die Reformatoren sich noch ihre Gedanken über die Verdammnis der Kinder zur «ewigen Qual des unauslöschlichen Feuers» gemacht haben und dieser Wahnwitz noch heute von der «wissenschaftlichen» Theologie beider Konfessionen ganz ernsthaft diskutiert zu werden pflegt. (!) —

Wer begriffen hat, daß die religiöse Schuld oder die Sünde ein klares Bewußtsein dieser Schuld voraussetzt, der wird es ablehnen, auf den natürlichen Menschen religiöse Kategorien anzuwenden. Der natürliche Mensch, d. h. eben der Mensch ohne jenes Bewußtsein, steht noch außerhalb des religiösen Verhältnisses, ist folglich auch nicht dasjenige Subjekt, womit es die religiöse Anthropologie zu tun hat. Wohl aber fragt die letztere, da alle Menschen ursprünglich bloß natürliche Menschen sind, wodurch denn nun der natürliche Mensch zum Subjekte des religiösen Verhältnisses wird; und hierzu muß zunächst die Frage beantwortet werden, durch welche Vermittelung die natürlichen Handlungen eines Menschen zu bösen im religiösen Sinne werden.[1]

[1] Vgl. hierzu und zum Folgenden die trefflichen Ausführungen Pfleiderers a. a. O. S. 584 ff.

## b. Die Momente der Erlösung

Vergiß dein Ich; dich selbst verliere nie.
Nichts Größres konnt' aus ihrem Herzen dir
Die reiche Gottheit geben, als dich selbst.

Was an der Mutter Brust, was an der Brust
Der großen Mutter, der belebenden
Natur, von Elementen in dich floß,
Luft, Äther, Speis' und Trank und Regung, Bild,
Gedank' und Phantasie, bist du nicht Selbst.
Du selbst bist, was aus allem du dir schufst
Und bildetest und wurdest und jetzt bist,
Du bist dein Schöpfer selbst und dein Geschöpf.

Nicht was du siehest, (auch das Tier bemerkt)
Nicht was du hörest, (auch das Tier vernimmt)
Nicht was du lernest, (auch der Rabe lernt)
Was du verstehest und begreifst: die Macht,
Die in dir wirkt, die innre Seherin,
Die aus der Vorwelt sich die Nachwelt schafft,
Die Ordnerin, die aus Verwirrungen
Entwirrend webt den Knäuel der Natur
Zum schönen Teppich in und außer dir:
Das bist du selbst; die Gottheit ists, wie du.

— — — — — — — — — — — — — —

Wohlauf! In deinem Innern baue denn
Der Gottheit einen Tempel, wo sie gern
Mitteilend wohnt. In ihm erschallet laut
Und leise jener Wahrheit Stimme, die
Der Wesen Selbst ist. Auf! Erkenne sie,
Sei Priester dieser Wahrheit, diene dir
Am heiligsten Altar und ehre dich
Und pfleg' in dir dein göttlich Selbst, Vernunft.

— — — — — — — — — — — — — —

Herder «Selbst». Ein Fragment

*α.* Die Entstehung der Schuld und der Verlust der natürlichen Freiheit. Betrachten wir den natürlichen Menschen in seiner ursprünglichsten Gestalt, im Kinde, so stehen hier alle Triebe und Begehrungen unmittelbar im Dienste seines körperlichen Organismus. Schon im Mutterleibe entladet sich die vegetative Energie des Kindes in eigentümlichen Bewegungen, und diese verknüpfen sich in seinem Bewußtsein mit entsprechenden Empfindungen und Gefühlen, die aber eben deshalb auf die eigene Körperlichkeit bezogen bleiben. An der Hand der Erfahrung lernt

das Kind alsbald, die angenehmen von den unangenehmen Gefühlen nebst den zugehörigen Bewegungen zu unterscheiden, und fängt nun an, solche Bewegungen bewußtermaßen zu vollziehen und diejenigen körperlichen Zustände absichtlich herbeizuführen, die in seiner Erinnerung mit Lustgefühlen verknüpft sind, während es die entgegengesetzten Zustände und Bewegungen nach Möglichkeit zu vermeiden anstrebt. So tritt jetzt sein Organismus in die Dienstbarkeit seines Bewußtseins; aber der Inhalt dieses Bewußtseins ist rein eudämonistischer Art, bezieht sich lediglich auf das eigene körperliche Wohl und Wehe und bemißt alle Umgebung und Verhältnisse danach, in welcher Beziehung sie zu seinem eudämonistischen Grundwillen stehen.

Das Kind ist sonach von Natur ein Egoist. Dieser natürliche Egoismus und Individualeudämonismus des Kindes ist die Folge davon, daß sein gesamtes Geistesleben sich unmittelbar auf der Basis eines körperlichen Organismus und der auf diesen bezogenen Empfindungen aufbaut. Das Kind kann gar nicht anders, als egoistisch sein, weil die körperlichen Empfindungen und Gefühle, das sog. Gemeingefühl, als Gefühl der innerlichen Gemeinsamkeit, ursprünglich den einzigen Inhalt seines Bewußtseins bildet, wodurch seine Triebe ausgelöst werden. Dieser Ausgangszustand seines Geisteslebens bildet aber auch noch in der Zukunft gleichsam den festen Kern, um den sich alle seine übrigen geistigen Inhalte herumgruppieren, die Grundlage, auf welcher sich alles höhere geistige Leben erst entfaltet, die Klammer, wodurch die verschiedenen Triebe seiner Psyche zusammengehalten und auf ein einheitliches bestimmtes Ziel gerichtet werden, das Bollwerk, ohne welches das Individuum sich ebensowenig selbst zu behaupten und der Außenwelt gegenüber durchzusetzen vermöchte, wie ohne den äußerlichen Zusammenhang seines körperlichen Organismus. Als organisch-psychisches Individuum also muß der Mensch notwendig eudämonistisch und egoistisch sein. Die Frage ist nur, ob dasjenige, was die unumgängliche Grundlage seiner bewußten Psyche bildet, und ohne welches der Mensch kein naturbedingter, sondern reiner Geist wäre, auch der herrschende Grundzug seines Geistes bleiben muß, oder ob er nicht vielmehr nur ein Mittel für eine ganz anders-

artige Beschaffenheit des Geistes und lediglich zu dem Zwecke da ist, als Moment in eine höhere Bestimmung aufgehoben zu werden.

Seiner unmittelbaren natürlichen Bedingtheit nach, die sich, ins Geistige übersetzt, als Egoismus und Eudämonismus darstellt, unterscheidet sich der Mensch in nichts vom Tiere. Während sich jedoch das Tier dem höheren Willen des Menschen immer nur aus eudämonistischen Gründen fügt und, selbst auf den höchsten Stufen seiner Entwickelung, nur gewohnheitsmäßig und gleichsam mechanisch dessen Willen ausführt, vollzieht sich beim Menschen in dieser Hinsicht eine eigentümliche Wandlung.

Zunächst freilich unterwirft auch er sich dem Vernunftgesetze, das ihm äußerlich in autoritativer Gestalt von seiten der Eltern, Erzieher usw. entgegentritt, nur aus der Rücksicht auf das eigene unmittelbare Wohl und Wehe. Der Mensch gehorcht der Autorität, weil er dies vom Standpunkte der eudämonistischen Reflexion aus als das Beste begreift; er sucht sich einen höheren persönlichen Vorteil durch den Verzicht auf einen niederen zu verschaffen. Allein mit fortschreitender Erkenntnis gelangt er dazu, das Gesetz nicht mehr bloß wegen seiner autoritativen Form, sondern wegen seines vernünftigen Inhaltes anzuerkennen, den er als übereinstimmend mit seiner eigenen Vernunft begreift. Damit nimmt er es gleichsam als einen Bestandteil seines eigenen Wesens in sich herein; er verleibt es sich ein und beginnt, es als den Ausdruck des eigenen vernünftigen Geistes anzusehen. Der Mensch gelangt zum Bewußtsein, daß es etwas gibt, was über seinen eudämonistischen Eigenwillen hinausragt und den letzteren bestimmt, und was er als eine verpflichtende Macht seines Willens selbst dann anzuerkennen nicht umhin kann, wenn er die Vernünftigkeit seines Inhaltes auch nicht gleich einsieht. Denn auch alsdann läßt die Gewohnheit jene Macht zu einem unmittelbaren Bestandteile seines eigenen Inneren werden und umkleidet sie dadurch indirekt mit dem Schimmer der Vernünftigkeit, daß seine eigene Vernunft ihm deren Anerkennung aus eudämonistischen Gründen empfiehlt. Die Vernünftigkeit, die für den Menschen darin liegt, sich dem Gesetze zu unterwerfen, erscheint als die Vernünftigkeit des Gesetzes selbst; und so führt die höhere Vernünftigkeit des Menschen, wodurch er das Gesetz als solches

erkennt, zu einer dem Tiere unerreichbaren Erweiterung seiner Vernunft, die nun nicht mehr bloß die Reflexion auf die natürlichen Begehrungen, sondern zugleich den Inhalt des Gesetzes mitumspannt.

Damit ist der große Wendepunkt in der Entwickelung des Individuums gegeben. Mit der Einverleibung des Vernunftgesetzes und der Anerkennung seiner verpflichtenden Macht, wie sie durch die eigene Vernunft des Menschen bedingt ist, erscheint der ursprünglich bloß natürlich bestimmte Geist des Menschen in ungeahnter Weise vertieft und umgewandelt. Bezeichnen wir die einheitliche bewußte Beziehung seiner eudämonistischen Begehrungen und Willensantriebe auf einen Mittelpunkt als das natürliche Selbst des Menschen, so fällt dies mit dem Ich zusammen, wie es den natürlichen Begehrungen den Stempel der Ichsucht oder des Egoismus aufdrückt. Das Ich ist somit durch und durch natürlich bedingt und gleichsam nur der psychische Gegenpol der Einheit unseres materiellen Organismus. Demgegenüber konstituiert jener neue Geistesinhalt, der mit dem Bewußtsein des Gesetzes gegeben und also nicht unmittelbar natürlich bedingt ist, ein höheres übernatürliches Selbst; und dieses höhere Selbst, in welchem der Inhalt des Gesetzes mit der eigenen Vernünftigkeit des menschlichen Wesens zu einem unlösbaren Ganzen verschmilzt, erscheint nun sogar als das bessere, ja, als das eigentliche, wahre Selbst. Durch das Gesetz seiner eigenen unmittelbaren Vernünftigkeit bewußt geworden, erkennt sich der Mensch in dem vernünftigen Inhalte des Gesetzes selber wieder. Damit verliert das letztere den Charakter einer ihm nur äußerlich aufgenötigten und fremden Macht. Das Individuum vernimmt aus ihm die Stimme seiner eigenen Vernünftigkeit und erhebt sich über die Natur, indem es von jetzt an überhaupt die Vernunft zum bestimmenden Prinzip seines Willens erklärt.

Nun ist es um die Sicherheit seines Selbst, das ihm vorher mit dem Ich zusammenfiel, geschehen. Der Geist des Menschen, der auf der Stufe der reinen Natürlichkeit ein einheitlicher und in sich geschlossener war, erscheint nunmehr in zwei Hälften gespalten. Wohl sind auch jetzt noch die natürlichen Triebe mit ihrem auf die eigene Eudämonie gerichteten Streben in ihm leben-

dig und fordern ihre Befriedigung. Allein die naive Unbefangenheit, womit er sich ihnen früher hingegeben hat, ist mit dem Bewußtsein des Unterschiedes zwischen Natur und Vernunftgesetz einem tiefen Zwiespalt seines Wesens gewichen. Der Mensch vermag die Alleinberechtigung jener Triebe nicht mehr ohne weiteres anzuerkennen. Er muß ihr Begehren, am Gesetze gemessen, für ein unvernünftiges, vernunftwidriges, nichtseinsollendes erklären. Damit aber ist das Urteil über den natürlichen Willen gesprochen. Er, der vom Standpunkte des natürlichen Bewußtseins aus als indifferent, ja, als das Selbstverständliche schlechthin sich darstellte, erscheint jetzt im Lichte des Vernunftgesetzes als ein Widerspruch gegen die höhere Natur, das bessere Selbst und damit gegen das eigentliche Wesen des Menschen.

Der Mensch hat seine Unschuld eingebüßt. Er ist aus dem ursprünglichen Zustande der bloßen Natürlichkeit in denjenigen des sittlichen Bewußtseins eingetreten. Der eudämonistische Eigenwille hat aufgehört, allein zu herrschen und das ordnende und bestimmende Prinzip der übrigen Begehrungen zu sein. Er erscheint vielmehr jetzt, wo sich eine höhere Welt vor und über dem natürlichen Selbst aufgetan hat, als der eigentliche Friedensstörer, indem er die vernünftige Harmonie der Triebe durch seine Selbstbehauptung in Unordnung bringt und das Individuum in einen Zwiespalt mit sich selbst verwickelt. Dieser Zwiespalt aber kann nicht dadurch gehoben werden, daß der Mensch sich auf den Standpunkt seines natürlichen Selbst versteift und seine Eudämonie befördert, daß er die alte natürliche Freiheit, zu tun und zu lassen, was ihm beliebt, auch jetzt noch gegen den Willen des Vernunftgesetzes zu behaupten trachtet. Denn damit verschärft sich nur der Widerspruch und greift der Zwiespalt in seinem eigenen Inneren nur immer weiter um sich. Das Gesetz, einmal zum Bewußtsein gelangt, duldet kein Beharren in der Natürlichkeit, sondern ahndet jeden Versuch einer trotzigen Auflehnung gegen seinen Inhalt damit, daß es diesen von sich aus als Schuld verurteilt. Denn Schuld heißt die Handlung eines Individuums, die bewußtermaßen gegen das Gesetz verstößt und daher dem ersteren zugerechnet werden kann, ist folglich auch nur auf einem Standpunkte möglich, wo das Gesetz nicht bloß als solches zum Bewußt-

sein gelangt, sondern auch als die verpflichtende Macht des Willens anerkannt ist. Damit aber hat der Mensch, wie seine Unschuld, so auch seine natürliche Freiheit eingebüßt, die ihm gestattete, gemäß seiner eigenen unmittelbaren Eudämonie zu leben. Will er jetzt sich seine Freiheit zurückgewinnen, so kann es folglich nicht in der Richtung nach rückwärts zur Natürlichkeit, sondern nur nach vorwärts zum Gesetz geschehen. Die Freiheit mithin, die der Mensch unter der Herrschaft des Gesetzes erlangen kann, ist einzig die vernünftige oder sittliche Freiheit, das Handeln in Übereinstimmung mit dem Vernunftgesetze.

Wie aber ist eine solche Freiheit möglich?

β. Die Möglichkeit der sittlichen Freiheit durch die Vermittelung des Gesetzes. Je größer in einem Menschen der Zwiespalt zwischen seinem natürlichen Willen und dem Willen des Gesetzes ist, desto stärker wird sich der Wunsch in ihm bemerkbar machen, den inneren Zwiespalt zu überwinden. Mit der Stärke des Wunsches nach der Aufhebung jenes Zwiespaltes wächst aber auch zugleich das Streben nach Übereinstimmung mit dem Gesetze und damit zugleich die Möglichkeit, von jenem Zwiespalt befreit zu werden.

Nun wird offenbar der innere Zwiespalt um so stärker empfunden, je größer der Gegensatz zwischen dem Gesetz und dem natürlichen Willen des Menschen aufgefaßt wird. Dieser Gegensatz wird aber alsdann ein Maximum sein, wenn das Gesetz mit der möglichst großen Autorität auftritt oder der Gesetzgeber vom natürlichen Individuum nicht bloß möglichst weit abgerückt, sondern auch möglichst hoch über den Menschen hinausgerückt wird. Dies ist der Grund, warum die möglichst günstigen Bedingungen für die Gewinnung der sittlichen oder vernünftigen Freiheit nur innerhalb eines religiösen Verhältnisses gegeben sind. Denn wenn auch die Autorität der Eltern, Erzieher, Sitte, Volks- und Staatsgemeinschaft usw. zunächst genügt, um den natürlichen Menschen zur Anerkennung des Gesetzes und seiner verpflichtenden Macht zu veranlassen, so gelangt doch das Individuum mit erstarkender Reflexion zu einem Punkte, wo es nach der objektiven Berechtigung des Gesetzesinhalts fragt, wo es die Autorität, die ihm diese Berechtigung bis dahin zu verbürgen

schien, der Kritik des Verstandes unterwirft, — und wer kann sagen, ob es sich dann noch zum Gehorsam verpflichtet fühlt?

In welcher Form sie sich auch darstellen möge, so ist die menschliche Autorität doch notwendig mit den Mängeln der Endlichkeit behaftet, dem Zufalle der geschichtlichen Bedingungen unterworfen und weit entfernt von einer absoluten Billigkeit, Gerechtigkeit und Weisheit. Diese Unvollkommenheiten müssen aber auch in dem von ihr vertretenen Gesetze zutage kommen. Was gestern für gut und weise galt, das erscheint heute, unter veränderten Bedingungen, keineswegs mehr als der Ausdruck einer reinen Vernünftigkeit. Was dem Einen recht und billig dünkt, das empfindet der Andere als die höchste Ungerechtigkeit. Wie aber soll der Mensch das Gesetz als verpflichtende Macht seines Willens anerkennen, wenn dieses seinem eigenen vernünftigen Wesen widerspricht? Wie kann er sich dessen Berechtigung durch eine Autorität verbürgen lassen, welche die Bürgschaft ihrer autoritativen Macht durch ihre eigene menschliche Unvollkommenheit erschüttert? Die stumpfe Masse, die Herdenmenschheit macht sich über solche Unvollkommenheiten weiter keine Gedanken, sondern beugt sich willenlos dem Gesetze, dessen Vortrefflichkeit ihr seit ihrem Eintritt ins Leben einsuggeriert ist. Der feile Knechtssinn läßt sich von der Autorität, bloß weil sie Autorität ist und die Macht hat, imponieren und erblickt in der letzteren allein schon die Bürgschaft für die Berechtigung des von ihr vertretenen Gesetzes. Allein der starke Mensch, der zum Bewußtsein seiner selbst erwacht ist, erkennt die bloße menschliche Autorität nicht als genügende Stütze des Gesetzes an. Vielmehr erblickt er gerade in der Unvollkommenheit beider den Beweis für die illusorische Natur jener verpflichtenden Macht des Gesetzes und erobert sich damit das Recht zurück, auf dem natürlichen Standpunkte seines Eigenwillens zu beharren; man denke nur an Nietzsche und die von ihm vertretene individualistische Geistesrichtung![1]

Einem solchen Zweifel an der Berechtigung des Gesetzes gegenüber, der dem Menschen als «willkommener Vorwand» dient, «um seinen Ungehorsam zu entschuldigen und zu rechtfertigen», gibt

[1] Vgl. mein Werk «Nietzsches Philosophie» (1904)

es nur ein Mittel: es besteht, wie Pfleiderer es ausdrückt, darin, «daß man über die stets bedingten menschlichen Träger und Vertreter des Sittengesetzes auf dessen letzten unbedingten Grund im göttlichen Willen zurückgeht und in allen geschichtlich gewordenen Gesetzen und Ordnungen die mannigfachen Erscheinungsformen und Offenbarungen der in Gott gegründeten ewigen sittlichen Weltordnung erkennt».[1] Wenn die vorhandenen sittlichen Ordnungen und Gesetze nur die verschiedenen Weisen sind, wie die absolute sittliche Weltordnung sich innerhalb der Zeitlichkeit verwirklicht, dann, aber auch nur dann kann ihre relative Zufälligkeit und Mangelhaftigkeit kein Beweis gegen ihre Berechtigung sein, dann muß ihre Gültigkeit wenigstens im Prinzip eingeräumt und kann eine Abweichung von ihnen nur insoweit zugestanden werden, als sich diese nicht gegen die Gesetzlichkeit überhaupt, sondern lediglich gegen deren zufälligen Inhalt richtet und diesen, am Maßstabe einer höheren Vernünftigkeit gemessen, als einen unzulänglichen verurteilt.

So rückt erst die Beziehung des Gesetzes auf seinen göttlichen Urheber, wie allein die Religion sie bietet, das Gesetz über alle Beschränktheit und Zufälligkeit der Individualität hinaus und macht es der letzteren unmöglich, sich ihm gegenüber in ihrer menschlichen Unmittelbarkeit zu behaupten. Denn das in Gott gegründete Gesetz tritt dadurch dem Menschen mit so unbedingter autoritativer Kraft entgegen, daß es jede Auflehnung gegen seinen Inhalt von vorneherein als widersinnig verurteilt. Wenn wir vorher auf dem Standpunkte des bloßen sittlichen Bewußtseins die bewußte Verletzung des Gesetzes als Schuld bezeichnet haben, so stellt sich nunmehr auf dem Standpunkte des religiösen Bewußtseins die sittliche Verschuldung dar als Sünde. Sünde heißt ja nämlich, wie schon angedeutet wurde, die Verletzung des Gesetzes als eines göttlichen Gebotes, sofern der Mensch sich ihrer als einer solchen auch bewußt ist. Sünde ist Schuld gegen Gott. Schuld aber ist nach unseren früheren Ausführungen nichts anderes, als die Erhebung des natürlichen zum wahren Selbst des Menschen. «Gott ist mir näher, als ich mir selber bin», sagt Meister Eckehart. Der Mensch jedoch, statt dem wahren Selbst gemäß

[1] a. a. O. S. 598

zu handeln, worin das eigentliche bestimmende Prinzip und der Schwerpunkt seines Wesens, entsprechend seiner vernünftigen Beschaffenheit, liegt, stellt sich bewußtermaßen auf den Standpunkt der Natürlichkeit, nimmt sein Ich für sein Selbst und kehrt damit das normale Verhältnis der beiden entgegengesetzten Pole seines Wesens in sein Gegenteil um. Damit aber verwickelt er sich in einen Widerspruch mit sich selbst und sprengt die Einheit seines Wesens auseinander.

Man muß sich diesen Zusammenhang des Metaphysischen und des Psychologischen in der Religion, der objektiven Beschaffenheit der Sünde als Verletzung des göttlichen Gebotes und ihrer subjektiven Widerspiegelung im Menschen als Entzweiung des Menschen mit sich selbst, stets vor Augen halten, um die Tiefe des Sündenbewußtseins und seine einschneidende Wirkung für das Individuum ermessen zu können. Erst indem die sittliche Schuld als Sünde und damit als Entfremdung zwischen dem Menschen und Gott aufgefaßt wird, wird der Zwiespalt im Innern eines Menschen bis zu seinem letzten Grad gesteigert; erst indem die Sünde als ein Selbstwiderspruch des Menschen erscheint, gelangt die Sehnsucht nach Erlösung auf ihren höchsten Gipfel. Der Gottheit gegenüber kann der Einzelne sich immer noch auf die Absolutheit des eigenen Selbst versteifen, auch wenn dies aussichtslos erscheinen sollte (Prometheus). Daß mit der Verletzung des göttlichen Gebotes zugleich das Selbst auseinander bricht, das raubt ihm auch die letzte Möglichkeit der Selbstbehauptung. Alle übrigen Widersprüche, in die ein Mensch verwickelt werden kann, sind endlicher Natur, denn sie betreffen nicht unmittelbar den Kern seines Wesens und können auf endlichem Wege ihre Lösung finden. Die Sünde dagegen ist ein unendlicher Widerspruch, der durch keine endlichen Vermittelungen weder äußerlicher noch innerlicher Art gehoben werden kann. Darum treibt auch nur sie den Menschen über sich selbst hinaus und stachelt ihn dazu an, die verlorene Einheit seines Inneren mit Gottes Hilfe zurückzugewinnen. Die Beziehung des Menschen auf Gott aber bedeutet nichts anderes, als die Stärkung und Verabsolutierung der geistigen Seite seines Wesens. Mit ihr bekräftigt er seine Überzeugung, daß der Geist den Grund und das Ziel seines Daseins bildet, und ge-

winnt er in einer unbedingten, durch den Gedanken an Gott bestimmten und gekräftigten Hingabe an das Gesetz die Einheit mit sich und damit auch zugleich die Freiheit seines Selbst zurück — nun aber nicht mehr als die Freiheit seiner natürlichen Begehrungen, sondern als diejenige seines geistigen Wesens.

So hat Paulus recht, daß erst durch das Gesetz die Erkenntnis der Sünde in die Welt kommt und wir durch jenes zugleich zur Sünde angereizt werden, daß aber der Mensch durch das Joch der Sünde hindurchgehen muß, um zur wahren Freiheit zu gelangen. Der Mensch muß sündigen, um ganz Mensch zu sein, oder um dasjenige, was er zunächst nur an sich oder potentiell ist, auch für sich oder aktuell zu werden: nämlich Geist, vernünftige Freiheit und Herr über die Naturbedingtheit. Denn, wie Hegel sagt: «Der Geist ist nur das, wozu er sich macht. Der Mensch ist wesentlich als Geist; aber der Geist ist nicht auf ununmittelbare Weise, sondern er ist wesentlich dies, für sich zu sein, frei zu sein, das Natürliche sich gegenüberzustellen, aus seinem Versenktsein in die Natur sich herauszuziehen, sich zu entzweien mit der Natur und erst durch und auf diese Entzweiung sich mit ihr zu versöhnen, und nicht nur mit der Natur, sondern auch mit seinem Wesen, mit seiner Wahrheit.»[1] —

In diesem Gedanken, daß der Mensch durch die Sünde hindurchgehen muß, um zur Erkenntnis des Guten und des Bösen, mit ihr zur Überwindung des letzteren und damit zur Freiheit zu gelangen, liegt die Wahrheit des Mythus vom Sündenfalle. Offenbar hat ja die Schlange ganz recht, dem Menschen zu verheißen, daß er durch die Übertretung des göttlichen Gebotes Gott gleich werden würde; denn die Gottgleichheit besteht ja eben nur in der Freiheit seines Geistes, in seiner Herrschaft über die Naturbedingtheit, und diese wird nur durch die Vermittelung der Sünde gewonnen. Es ist die ewig notwendige Geschichte des Menschen, daß er durch die Übertretung des göttlichen Gebotes aus dem ursprünglichen Zustande paradiesischer Unschuld und Unbefangenheit hinausgestoßen und in den schwersten Kampf, den Kampf mit seinem eigenen Inneren, verwickelt wird, aber nicht, um in ihm unterzugehen, sondern um auf dem Umwege des Zustandes

[1] «Hegels Religionsphilosophie». Vgl. meine Ausgabe S. 161 f.

der Entfremdung von Gott das höchste Wissen der Natur und Gottes, das Wissen von seiner wesenhaften Freiheit, und damit zugleich diese selbst zu erlangen. Wenn die kirchliche Dogmatik dasjenige, was sich täglich und stündlich in jedem Einzelnen wiederholt, als historisches Ereignis an den Anfang aller Zeiten zurückverlegt und das ewige in ein einmaliges Geschehen umdeutet, so sucht sie dabei die Entstehung des Bösen und der Sünde aus der ursprünglichen Freiheit des Menschen zu erklären. Allein die Annahme, daß Gott den Menschen frei geschaffen, der Mensch jedoch durch seine Verletzung des göttlichen Gebotes infolge seiner verkehrten Willensentscheidung die ursprüngliche Freiheit eingebüßt habe und unter die Botmäßigkeit der Natur und den Zwang der Sünde geraten sei, steht durchaus im Widerspruche zu der Tatsache, daß die Sünde durch die wesentliche Natürlichkeit unmittelbar bedingt und notwendig ist, um den Menschen in den Zustand der vernünftigen Freiheit zu erheben.

Es erscheint demnach als eine grundsätzliche Verkehrung des wahren Sachverhaltes, wenn die kirchliche Dogmatik die Freiheit des Menschen in dessen Anfangszustande vor aller geschichtlichen Entwickelung sucht, anstatt anzuerkennen, daß die Freiheit keine einmal besessene und verlorene, sondern vielmehr eine erst zu erringende ist und daß die menschliche Naturbedingtheit zugleich das Mittel ist, um dem Menschen zur Freiheit zu verhelfen. Auch die kirchliche Dogmatik leugnet nicht den Ursprung der Sünde aus der materiell-sinnlichen Natur des Menschen, dem sog. «Fleische», und damit die Naturnotwendigkeit derselben. Da jedoch hiermit der persönliche Gott mit dem Vorwurfe belastet erscheint, den Menschen so geschaffen zu haben, daß dieser auf Grund seiner ihm von Gott verliehenen Natur notwendig sündigen muß, so läßt das Dogma den Menschen ursprünglich frei geschaffen sein, d. h. es schreibt ihm das an sich indifferente Vermögen der sog. «Wahlfreiheit» (liberum arbitrium indifferentiae) zu, vermöge deren er sich beliebig für das Gute oder das Böse entscheiden konnte. Vor dem Sündenfalle, lehrt es, hatte Adam die Freiheit sowohl zum Bösen wie zum Guten; indem er sich jedoch für das Böse entschied und damit einen verkehrten Gebrauch der Freiheit machte, geriet er unter die Knechtschaft der Natur

und behielt hinfort nur noch die Freiheit zum Bösen übrig, einen Zustand, den er in Gestalt der «Erbsünde» auf seine ganze Nachkommenschaft übertragen hat.

Eine Kritik dieser Lehre, wie sie zuerst von Augustinus gewissen Paulinischen Andeutungen zur Folge aufgestellt ist, können wir uns füglich ersparen, da sie einfach — unter aller Kritik ist. Begreift man doch schlechterdings nicht, wie die erste Freiheitstat des Menschen, wobei es ihm noch an aller Erfahrung mangelte und er die Tragweite seines Handelns noch gar nicht zu ermessen vermochte, so verhängnisvolle Folgen haben konnte, und zwar nicht bloß für ihn selbst, sondern für seine gesamte Nachkommenschaft bis zum heutigen Tage. Das ist, wie man mit Recht bemerkt hat, nicht anders, als wenn ein Vater seinem Kinde, weil es beim ersten Versuche zu gehen gefallen ist, das Gehen nun überhaupt verbieten wollte. Eine solche Auffassung entlastet Gott nicht, sondern steigert seine Ungerechtigkeit und Grausamkeit den Menschen gegenüber bis zum höchsten Grade und verwandelt in der Tat den Monotheismus in den ausgesprochensten «Monosatanismus». Daß die Kirche sich diese Ansicht aneignen konnte und die Dogmatik sie selbst heute noch mit einer gewissen Selbstverständlichkeit vorzutragen — wagt, ist nur erklärlich, weil der Theismus gänzlich außerstande ist, die Tatsache der Sünde und des Bösen mit seiner Vorstellung eines persönlichen Gottes in Einklang zu bringen.

Schon das ist auf theistischem Standpunkte unverständlich, wie der Mensch nicht bloß überhaupt sündigen, sondern in die Sünde so ganz versenkt sein kann, daß der Weltprozeß sich im Grunde nur um die Erlösung des Menschen von seiner sündigen Naturbeschaffenheit dreht, ja, ein umständlicher Apparat von Gott in Tätigkeit gesetzt werden muß, um die in Adam der Sünde verfallene Menschheit in den Zustand der Unversehrtheit wieder einzusetzen. Oder wie soll man sich die Sünde bei der göttlichen Absolutheit als möglich vorstellen? Sünde heißt die bewußte Verletzung des göttlichen Gebotes. Wenn aber Gott das schlechthin absolute Wesen ist, kann es da überhaupt ein endliches Wesen geben, das imstande wäre, sich seinem Gebote zu entziehen, ja, gegen das letztere zu handeln? Sünde ist die bewußte Auflehnung des

menschlichen gegen den göttlichen Willen. Ist eine solche denkbar, wenn Gott allmächtig ist und seine Allmacht zusammenfällt mit seinem Willen?

Der Theismus beruft sich auf die ursprüngliche Freiheit des Menschen und behauptet, daß es Gottes Wille sei, die Verletzung seines Gebotes zuzulassen. Allein indem Gott sich selbst in solcher Weise seiner Allmacht entschlägt, entsteht die neue Frage, wie die Zulassung der Sünde mit Gottes Güte und Weisheit verträglich sei. Als ob die Zulassung weniger grausam und hinterlistig wäre, als die direkte Beförderung der Sünde, da Gott doch wissen mußte, daß der Mensch auf Grund seiner Beschaffenheit, die er von ihm selbst empfangen hatte, notwendig der Sünde unterliegen würde! Und als ob schließlich die Verletzung des Gebotes Gottes von seiten des Menschen darum weniger eine Beschränkung und Verneinung seiner Allmacht wäre, weil Gott sie zugelassen hat, da doch der freiwillige Verzicht auf die Ausübung seiner Macht einem Anderen gegenüber mit dem erzwungenen sachlich auf eins hinauskommt!

Stehen sich Gott und Mensch, wie im Theismus, als zwei selbständige Wesen gegenüber, so ist folglich mit Rücksicht auf die Sünde der Konsequenz gar nicht auszuweichen, daß Gott nicht absolut ist. Alle Bemühungen des Theismus, sich dieser Folgerung zu entziehen, sind im Prinzip verfehlt und laufen daher auch meist nur darauf hinaus, die Aufmerksamkeit von der Hauptsache, worauf es ankommt, abzulenken. Mit der Verneinung seiner Absolutheit aber ist die wichtigste Bestimmung Gottes aufgehoben, ohne welche dieser nicht das erlösende Subjekt sein kann, und der persische Dichter Omar Chijam hat recht:

«Du, der die Schlange uns gesellt in Eden
Und uns umstrickt mit der Versuchung Fäden!
Die Sünden, welche wir begehn im Leben,
Vergib uns, wie wir dir vergeben».

Soll Gott wirklich absolut und trotzdem eine Beschränkung seines Willens durch den menschlichen Willen möglich sein, dann darf der letztere nicht außerhalb des göttlichen Willens stehen, sondern er muß mit diesem identisch sein. Dies aber ist nur möglich, wenn das göttliche und das menschliche Selbst

nicht auseinander, sondern in einem und dem nämlichen Selbst zusammenfallen. Die scheinbare Beschränkung des göttlichen durch das menschliche Selbst muß in Wahrheit eine Selbstbeschränkung Gottes sein — darin liegt das Wahrheitsmoment des theistischen Begriffs der Zulassung. Eine Selbstbeschränkung Gottes aber kann sie ohne Widerspruch gegen die Bestimmung der Absolutheit nur sein, wenn das menschliche Selbst überhaupt gar keine Realität für sich besitzt, sondern mit demjenigen der Gottheit wesenseins ist.

Hiernach kann das eigentliche oder wahre Selbst des Menschen, worin er mit Gott identisch ist, nicht etwa in seinem Selbstbewußtsein oder Ich gefunden werden. Denn alsdann wäre entweder ich selbst Gott, oder mein Ich wäre nur ein zufälliger unwirklicher Schein an der alleinigen Realität der Gottheit; in beiden Fällen wäre die Möglichkeit einer Verletzung des göttlichen Gebotes und damit der Sünde aufgehoben: im ersteren Falle, weil der Unterschied zwischen mir und Gott beseitigt wäre, im letzteren Falle, weil, wenn das Ich ein bloßer Schein wäre, auch seinen Handlungen nur eine Scheinwirklichkeit zugesprochen werden könnte und sie sich damit von bloßen Traumhandlungen nicht unterscheiden würden, die Niemand als Sünde wird bezeichnen wollen. Folglich kann der wesenhafte Kern des Menschen nur hinter dem Ich oder Selbstbewußtsein, im Unbewußten, d. h. in solchen Funktionen seiner Psyche gesucht werden, die innerhalb seines Bewußtseins selbst, wie die Gefühle, die Empfindungen und die aus ihnen aufgebauten Anschauungen, Wahrnehmungen usw., unmittelbar nicht vorkommen — das Ich aber kann nichts sein, als höchstens der subjektive (bewußtseinsmäßige) Widerschein des einheitlichen Subjekts seiner unbewußten Psyche. Jene unbewußten Funktionen des Menschen aber, die sein eigentliches Selbst konstituieren, hindert nichts, als göttliche Funktionen anzusehen; und diese erweisen ihre relative Selbständigkeit dadurch, daß sie sowohl untereinander, wie mit dem absoluten Willen Gottes in Konflikt geraten können. Als göttliche und doch zugleich menschliche Funktionen aber können sie nur für sich abgesonderte Teilfunktionen des einen absoluten Willens sein, der sich darin innerhalb seiner eigenen Sphäre eingeschränkt hat.

Der Mensch jedoch, anstatt anzuerkennen, daß sein wahres Selbst im Absoluten liegt, macht sein natürlich bestimmtes Selbstbewußtsein oder Ich zum Mittelpunkte seines Handelns und handelt damit seinem eigentlichen Wesen zuwider. Anstatt sein Ich als den bloßen passiven Brennpunkt zu begreifen, in welchem die unbewußten Strahlen seiner psychischen Funktionen nach ihrer Reflexion am materiellen Organismus zusammenlaufen, erhebt er das Ich zum Mittelpunkte ausgehender Strahlen und gerät dadurch in einen Widerspruch zu seinem eigentlichen Wesen.

Dieser Widerspruch nun wird verständlich, wenn man bedenkt, daß alle göttlichen Funktionen zu selbständigen, d. h. von anderen ihresgleichen abgesonderten und mit ihnen konfligierenden, nur werden können, indem sie sich auf ein materielles Substrat beziehen. Denn Vielheit und Verschiedenheit ist, wie wir früher schon gesehen haben, nur möglich im Raum und in der Zeit, die eben darum das Principium individuationis heißen, das raumzeitliche Sein aber ist das materielle Sein. Erst in der Beziehung auf die materielle Unterlage also erscheint die an sich einheitliche göttliche Funktion als ein Hier und Dort und zersplittert sich der absolute Wille in eine Vielheit von Teilwillensfunktionen, die sich auf bestimmte Körper beziehen. Mit der Beziehung auf den körperlichen Organismus aber ist, wie gezeigt, die sinnliche Bestimmtheit der ihm zugehörigen Willensfunktionen, d. h. der Triebe, unmittelbar gegeben.

Der auf den Körper bezogene und damit zugleich durch diesen bedingte Wille ist Quelle des körperlichen Wohls und Wehes, die beide selbst nichts anderes sind, als die Art und Weise, wie die Befriedigung oder Nichtbefriedigung jenes Willens sich im Bewußtsein spiegelt. So ist er der Grund der Sinnlichkeit, worunter nicht bloß die Empfänglichkeit für sinnliche, d. h. körperlich bestimmte, Empfindungen, sondern auch das Streben zu verstehen ist, sich durch sinnliche Empfindungen in seinen Handlungen bestimmen zu lassen. Die Sinnlichkeit ist an und für sich weder gut noch böse, sondern nur einfach natürlich, sofern sie auf der körperlichen Natur des Individuums beruht und damit einem Willen gemäß ist, der eben nur durch jene Natur in individueller Weise eingeschränkt ist. Es ist dem Individuum natürlich,

sein körperliches Wohl zu erstreben und seine Handlungen auf sein sinnliches Behagen oder Mißbehagen zu beziehen. Denn es hat, wie das Beispiel des Kindes gezeigt hat, zunächst gar kein anderes Ziel, das es erstreben könnte. Es ist auch nur natürlich, wenn das Streben, sich körperliches Behagen zu verschaffen, womit die Entwickelung des Bewußtseins beginnt, auch auf den höheren Stufen dieser Entwickelung darin nachwirkt, daß die Rücksicht auf das eigene Wohl, sei es körperlicher, sei es geistiger Art, als eine der mächtigsten Triebfedern des Handelns noch wirksam ist. Bezeichnet man dies Streben, sich lediglich durch die Rücksicht auf die körperliche Lust bestimmen zu lassen, als Hedonismus, so bildet der letztere nur eine Art des Eudämonismus oder des Bestrebens, sich überhaupt nur durch die Rücksicht auf Lust und Unlust bestimmen zu lassen; und auch dieser ist, als Folge der körperlichen oder natürlichen Bedingtheit des Willens, nur natürlich.

Zum Bösen wird die Sinnlichkeit, zur Sünde das Handeln nach hedonistischen und eudämonistischen Gesichtspunkten erst dadurch, daß sie die Möglichkeit der Konflikte mit Anderen in sich enthalten und schädigend in die Rechte Dritter eingreifen. Denn dadurch heben sie die von Gott bestimmte Ordnung der Individuen untereinander, d. h. die sittliche Weltordnung, auf und führen sie zur Verletzung eines göttlichen Gebotes. Nicht daß sie sinnlich sind, macht die sinnlichen Triebe sündhaft, sondern daß sie nur befriedigt werden können durch Störung der universellen Harmonie, durch Heraufbeschwörung von Konflikten mit anderen Individuen und damit die Ziele der Weltentwickelung durchkreuzen, das heftet ihnen das böse Odium an und läßt sie als ein Nichtseinsollendes erscheinen. Nicht daß sie eudämonistisch ist und irgend welches Wohl erstrebt, charakterisiert eine Handlung als böse, sondern daß sie das eigene persönliche Wohl, das Wohl des handelnden Individuums erstrebt und dabei die Befriedigung des individuellen Wohles selbst auf Kosten Anderer zu erlangen sucht. Böse ist mit anderen Worten eine Handlung nur als der Ausdruck einer Gesinnung, die unter Mißachtung des höheren oder wahren Selbst nur das unmittelbare natürliche individuelle Selbst für das alleinberechtigte Subjekt des Handelns

ansieht. Geiz, Lüge, Neid, Herrschsucht, Trägheit, Grausamkeit usw. sind vom sittlichen Standpunkte aus verwerflich, weil sie keine andere Rücksicht kennen, als diejenige auf das eigene Ich und dieser alle übrigen Rücksichten unterordnen. Daraus folgt, daß der eigentliche Grund des Bösen nicht sowohl in den einzelnen besonderen Trieben und Begehrungen als solchen, sondern vielmehr in deren Beziehung auf das Ich, in der Ichsucht, dem Egoismus liegt, während die Sinnlichkeit nur diejenige Form darstellt, in welcher die Ichsucht am ursprünglichsten und zugleich am entschiedensten zur Erscheinung kommt.

In der Tat ist es der eudämonistische Egoismus, der natürliche, weil durch die Natur des Organismus bedingte, Eigenwille und die Eigenliebe, welche die gemeinsame Wurzel aller übrigen bösen Triebe bilden. Der Wille, der zum Willen dieses bestimmten Organismus in individueller Weise eingeschränkt ist, muß notwendig in Konflikt mit anderen Individuen und dadurch mit der sittlichen Weltordnung selbst geraten, denn er kann natürlicherweise nichts anderes, als die Betätigung und Behauptung dieses Organismus wollen, sobald er sich seiner Zugehörigkeit zu dem letzteren bewußt wird. Dies aber geschieht, indem der individuelle Wille im Menschen als Wille des eigenen Ich hervortritt. Ist doch das Ich eben nur die einheitliche Reflexion auf das Subjekt des Wollens, sofern es der Behauptung der organischen Individualität und ihrer eudämonistischen Zwecke dient. Im Ich erfaßt sich der Mensch als individuelles Wesen im Unterschiede von allen übrigen, sofern in ihm alle besonderen Funktionen seiner Psyche nach ihrer Reflexion am materiellen Organismus, als in ihrem gemeinschaftlichen Brennpunkt, zusammentreffen. Damit löst er sich im Bewußtsein von seinem überindividuellen Wesensgrunde als ein selbständiges Individuum los und stellt er sich allem gegenüber und entgegen, was nicht unmittelbar der Sphäre seines Ich angehört. Der ichliche, als Ich sich erfassende Mensch ist folglich auch notwendig böse, weil die Art, wie sein Wille durch sein Ich bestimmt wird, zu Konflikten mit der sittlichen Weltordnung treibt. Sobald der Mensch sein Ich als das Subjekt seines Willens begreift, kann er konsequenterweise gar nicht anders, als die Befriedigung seines eigenen Wohles auch bewußtermaßen zum

Prinzip seines Handelns machen, die sittliche Weltordnung nur insoweit anerkennen, als sie zufällig der Befriedigung seines Eigenwillens dient und jedes Erstreben eines außerichlichen oder objektiven Zweckes als eine Verleugnung seines ichlichen Wesens von sich weisen. Der Mensch würde sich selbst widersprechen, wenn er sich seines Ich als des Trägers und Subjekts seines Willens bewußt wäre und trotzdem als Wollender von seinem Ich abstrahieren, ja, sich wohl gar gegen sein eigenes Ich entscheiden wollte. Damit aber enthüllt sich der Egoismus oder die Ichsucht als das Böse schlechthin, als das radikal Böse, zu dem sich alle übrigen bösen Triebe nur als Besonderungen verhalten. Der Wille ist das Prinzip des Bösen, sofern er sich als Wille eines vereinzelten individuellen Wesens darstellt und damit genötigt ist, die Behauptung dieses Wesens grundsätzlich als sein Ziel zu erstreben. Mit der Beziehung des Willens auf den Organismus ist die Vereinzelung des Willens, mit ihr der Konflikt des Willens mit anderen Willensstrebungen, mit dem Konflikte das Bewußtsein der Individualität, mit dem Bewußtsein der eigenen Individualität und Selbständigkeit, dem Selbstbewußtsein oder Ich, die bewußte Erstrebung des individuellen Wohles oder das radikal Böse als Prinzip der Lebensführung unmittelbar gegeben.

Hiernach ist also der Mensch von Natur (von seiner Natur her) böse, sofern er auf Grund der letzteren im Ichgedanken zu einer bewußten Konzentration der verschiedenen auf seinen Organismus bezüglichen Willensantriebe und damit folgerichtig dazu gelangt, das Ich zum allein bestimmenden Prinzip seines Handelns zu erheben, ichsüchtig oder egoistisch zu sein. Es ist dem Menschen natürlich, die verschiedenen durch seinen Organismus individualisierten Strahlen des absoluten Willens im Brennpunkte seines Ich zu sammeln und als ichliche gleichsam wieder aus sich heraus zu strahlen; damit setzt er sich aber notwendig in Widerspruch zur sittlichen Weltordnung, die als solche überichlich ist, und erscheint er in dieser Beziehung als böse. Allein diese böse Natur des Menschen ist nicht etwa, wie wir schon gesehen haben, mit einer aktuell bösen Äußerung des Menschen, mit einer Sünde zu verwechseln, wofür der Mensch verantwortlich wäre, da der Egoismus ja eben nur die Folge davon ist, daß der Mensch nicht

ein rein geistiges, sondern ein materiell oder organisch-geistiges Wesen ist und diese in seiner materiellen Unterlage begründete individuelle Beschaffenheit ihm als solche zum Bewußtsein kommt. Am wenigsten aber kann der Egoismus oder das Wollen seiner individuellen Besonderheit als «Erbsünde» gedeutet und als Folge eines ursprünglichen Vergehens des Menschen aufgefaßt werden. Denn vererben können sich immer nur gewisse Eigenschaften individueller Wesen, aber nicht die Individualität als solche in ihrer Sucht, sich zu behaupten; Vererbung setzt mithin die Existenz von Individuen mit bestimmten Eigenschaften schon voraus. Da aber das Böse mit der Individualität und ihrer natürlichen Selbstbehauptung identisch ist, so findet der Begriff der Vererbung hierauf keine Anwendung.

So bestätigt es sich auch aus diesem Gesichtspunkte, daß das Ich nicht das eigentliche Selbst oder das substantielle Wesen eines Menschen sein kann. Denn der Wille des Selbst muß als solcher notwendig selbstisch sein. Fiele mithin das Selbst des Menschen mit seinem Ich zusammen, so wäre es eine unbegründete und unbegründbare Forderung an den Menschen, sich objektiven Zwecken zu widmen; denn alsdann wäre die Ichsucht der eigentliche Ausdruck seines Wesens und könnte der Mensch gar nicht anders, als böse sein. Die Auffassung der Sünde als einer Verkehrung der beiden entgegengesetzten Pole eines Menschen, seiner Geistigkeit und seiner Natürlichkeit, seines wahren und seines eingebildeten Selbst (Ich), oder eines Widerspruchs im Wesen eines Menschen, worauf die Sehnsucht nach Erlösung beruht, wäre in diesem Falle nicht aufrecht zu erhalten. Erst dadurch, daß die Weltabhängigkeit des Menschen sich als logischer Widerspruch erweist, der das Wesen des Menschen selbst betrifft, erscheint auch das religiöse Leben unter dem Gesichtspunkte der Vernünftigkeit; in dieser aber liegt allein die Möglichkeit einer allgemeinen und notwendigen Begründung der obigen Forderung enthalten. Erst unter diesem Gesichtspunkte begreift man, wie der Mensch, unfähig, aus eigener Kraft sich aus der Verkehrtheit seines eigenen unmittelbaren Wesens herauszuziehen, durch diese über die endliche Sphäre hinausgetrieben und zur Anknüpfung eines Verhältnisses mit dem absoluten Wesen veranlaßt wird. Die

Möglichkeit eines religiösen Verhältnisses hängt mithin ganz und gar daran, daß das Ich des Menschen nicht sein Selbst, den substantiellen Grund und das selbständige Subjekt seines Funktionierens darstellt, weil andernfalls die Notwendigkeit einer Überwindung dieses Ich durch Vermittelung des absoluten Wesens nicht verständlich wäre. Es ist geradezu ein Postulat der religiösen Anthropologie, daß das Ich des Menschen nicht sein Wesen bildet. Alle Religionen sind darüber einig, in der Sünde und im Bösen einen Widerspruch gegen das eigentliche Wesen des Menschen zu erblicken, und auch darin stimmen sie überein, das Böse als eine Äußerung der Ichsucht aufzufassen. Also kann das Ich nicht das eigentliche Wesen des Menschen, kann es überhaupt kein Wesen, sondern höchstens eine für sich unwirkliche Erscheinung sein, da die Ichsucht ja sonst dem Wesen des Menschen nicht widersprechen würde. Das nötigt uns aber zu der Annahme, daß das wahre Selbst des Menschen überhaupt kein individuelles ist, weil die individuelle Bestimmtheit seines Wollens ja sonst nicht als widersinnig verworfen werden könnte, und führt uns zu der Auffassung zurück, wonach der menschliche Wille eine individuelle Einschränkung des absoluten göttlichen Willens darstellt.

## 7. Die Verantwortlichkeit und Freiheit des Menschen.

Die häßliche Gestalt, die schaudernd du
Im Spiegel deines Lebens an dir siehst,
Die Furie, die dich zu Neid und Haß
Und Eitelkeit anregte, sie, die dich
Von deinen Liebsten trennete und schloß
Mit Eisen dir das freundlichste Gemüt:
Sie war nicht du; die ärgste Feindin dir,
Dich selbst dir raubend. Hemmte sie dir nicht
Dein Fröhlichstes, das Wirken? stellte dir,
Dem Stolzen, größren Stolz entgegen, der
Dich überwältigend erbitterte,
Daß deine schönsten Früchte du mit Gift
Anhauchtest statt des süßen Wohlgeruchs,
Entzweiete dich mit dir selbst und schuf
Zur Truggestalt dich dir, die außenher
Du suchetest und liebtest und, nur sie
Begehrend, dich, dich in dir selbst verlorst?

Betrogener Narcissus, bist denn du,
Was du im Quell anlächelst? Sehnsuchtsvoll

In allen Spiegeln suchst? dem Echo selbst
Abzwingest? Ist dein Schatten mehr als du?
Und wunderst du dich, der vom ärgsten Gift,
Dem eig'nen ausgehauchten Atem lebt,
Wenn er von andrer Munde wiederkehrt, —
Du wunderst dich, daß du zum Schatten wirst,
Zum trocknen Quell, zum Grabe deiner selbst,
Zur Puppe; spieltest du mit dir nicht stets?

Wer sich verlor, was hätt' er ohne sich?
Was in dem Herzen andrer von uns lebt,
Ist unser wahrestes und tiefstes Selbst.

Was mit der weiten Welt uns einet, was
Uns innern Frieden schafft im Sturm der Zeit,
Uns Frevel übersehn, vergessen lehrt
Und mild' erkläret, wie denn und woher
Der Tor ein Tor sei, ist ein großes Selbst.
— — — — — — — — — — — — — —

Herder «Selbst». Ein Fragment

Wenn nun der individuelle Wille des Menschen eine Selbstbeschränkung Gottes darstellt, so wird damit, scheint es, die letzte und tiefste Wurzel des Bösen in das absolute Wesen selbst hineinverlegt. Gäbe es keinen individuellen Sonderwillen, so gäbe es keinen Egoismus, kein Bestreben, das Maß der eigenen Befriedigung auf Kosten aller übrigen Individuen zu steigern, so gäbe es folglich auch kein Böses. Daß es ein solches gibt, das liegt nur daran, weil Gott seinen einheitlichen absoluten Willen in sich selbst zerspalten und die Teilfunktionen gegen einander in Bewegung gesetzt hat. Wenn aber Gott der eigentliche und letzte Grund des Bösen ist, wird damit nicht der Mensch von der Verantwortlichkeit für das Böse losgesprochen und diese Gott selber aufgeladen? Und wenn der Mensch nicht verantwortlich ist für seine bösen Taten, wird damit nicht der Zweck aufgehoben, dem das Böse ja gerade dienen sollte und weswegen es von Gott gewollt war: die Umwandlung seiner Gesinnung aus einer natürlichen in eine gottgemäße und damit die Vergeistigung des Menschen? Es scheint, als ob mit der Auffassung des menschlichen Willens als einer Teilfunktion des absoluten Willens der Mensch seiner Selbsttätigkeit beraubt und zu einem unrealen Schein bzw. zu einem toten Werkzeug des alleinen Wesens herabgesetzt würde. Ohne Selbsttätigkeit aber gibt es keine Verant-

wortlichkeit; und wenn das Ich kein reales Wesen, sondern nur die ideale Abspiegelung des individuellen Willens im menschlichen Bewußtsein ist, so kann das Wollen mir auch nicht zugerechnet werden.

Hier ist der Punkt, an welchem der Theismus seinen Haupttrumpf gegen den Pantheismus auszuspielen pflegt, indem er diesem vorwirft, daß er das Böse als eine Eigenschaft des Menschen nicht erklären könne und damit die Verantwortlichkeit des Individuums zerstöre. Gesetzt, dieser Einwand wäre stichhaltig, so ist jedenfalls der Theismus am wenigsten berechtigt, ihn zu erheben. Denn unsere vorangegangene Untersuchung hat gezeigt, daß die theistische Auffassung des Ich als eines selbständigen individuellen Wesens die Möglichkeit des Bösen erst recht nicht erklären kann, weil das wesenhafte Ich nur seinem Wesen entspricht, wenn es egoistisch handelt. Auf dem Standpunkte des Theismus kann von Sünde als einer Wesensverkehrtheit des Menschen nicht gesprochen werden, weil die Ichsucht, worauf die Sünde beruht, hier durchaus nur die Konsequenz des menschlichen Wesens darstellt und gerade umgekehrt die Forderung einer Abstraktion vom eigenen Ich auf diesem Standpunkte eine unnatürliche Verkehrung des tatsächlichen Verhältnisses in sich einschließt. Aus diesem Grunde kann die Sittlichkeit nach theistischer Ansicht auch immer nur heteronom, aber niemals autonom, nur die gedankenlose Erfüllung einer fremden Forderung, aber niemals Ausdruck der eigenen immanenten Vernünftigkeit sein. Damit hängt zusammen, daß auch das religiöse Verhältnis im Sinne des Theismus nur auf die zufällige Tatsache einer «Offenbarung» gegründet, nicht aber aus der allgemeinen und notwendigen Wesensbeschaffenheit des Menschen selber abgeleitet werden kann.

Nun ist der obige Einwand allerdings berechtigt, wenn der Pantheismus als naturalistischer Monismus im Sinne Haeckels aufgefaßt wird, wonach alles Geschehen in der Welt, also auch das Handeln des Individuums, bloß naturgesetzlich mechanisch bestimmt ist. Denn das rein mechanische Spiel der Gehirnbewegungen, wovon die psychischen Funktionen nach dieser Ansicht nur ein passiver und unselbständiger Reflex sein sollen, kann immer nur den Schein einer individuellen Selbsttätigkeit, aber

niemals diese letztere selbst und damit auch keine Verantwortlichkeit des individuellen Subjekts begründen. Das Nämliche ist der Fall, wenn der Pantheismus als abstrakter Monismus im Sinne der Inder und der Mystik gedeutet, d. h. wenn das Selbst des Menschen mit seinem Selbstbewußtsein oder Ich unmittelbar identifiziert und dieses als ein absolutes Wesen aufgefaßt wird. Denn alsdann sind alle Funktionen des Individuums unmittelbar Funktionen des Absoluten, und zwar sind sie bloße Scheinfunktionen, die lediglich als Vorstellungen im absoluten Bewußtsein existieren. Aber auch der Persönlichkeitspantheismus scheitert notwendig an dem Probleme der Verantwortlichkeit, weil die Handlungen eines persönlichen absoluten Selbst in der Tat nicht meine Handlungen sein und folglich mir auch nicht zugerechnet werden können.

Dies ist nur unter der Bedingung möglich, daß die Tätigkeit des absoluten Wesens, die zur individuellen menschlichen Tätigkeit eingeschränkt ist, die Tätigkeit eines unbewußten Wesens und daß das Ich nur die ideale Einheit ist, worin sich die einheitliche individualisierte Tätigkeit des Absoluten spiegelt. Alsdann nämlich ist die Handlung der menschlichen Individualität, unmittelbar betrachtet, meine Handlung, sofern sie in mir zum Bewußtsein kommt und sich unwillkürlich in das System meines übrigen Bewußtseinsinhalts eingliedert, unbeschadet des Umstandes, daß sie mittelbar eine Handlung des absoluten Wesens ist. Ich kann mich der Verantwortlichkeit für die Äußerungsweise der göttlichen Selbstbeschränkung nicht entziehen, weil mein Ich ja nur die Art und Weise ist, wie jene sich innerhalb des Bewußtseins darstellt und alle sog. Handlungen meines Ich doch eben nur die Äußerungsweise des zur menschlichen Individualität eingeschränkten Absoluten darstellen. Wollte man hiergegen einwenden, jenes individuelle Wesen, das mein Ich mir für mein Bewußtsein repräsentiert, sei deshalb für seine Handlungen nicht verantwortlich, weil es eben nicht Ich, sondern Gott sei oder weil das Subjekt seiner Handlungen nicht ein individuelles, sondern das absolute Wesen sei, so würde man übersehen, daß Gott verantwortlich nur als handelnder, d. h. in seiner funktionellen Einschränkung zu diesem bestimmten Men-

schen sein kann, daß er aber so nicht Gott, sondern Mensch, nämlich eben dieses bestimmte individuelle Subjekt ist.

Verantwortlichkeit setzt aber nicht bloß individuelle Selbsttätigkeit, sondern sie setzt auch ein Bewußtsein voraus, das in seinem Inhalte durch die sittliche Norm bestimmt ist. Ein solches Bewußtsein aber besitzt nicht Gott, sondern nur der Mensch, besitzt das eine absolute Wesen nicht als solches, sondern nur in seiner Einschränkung zum Individuum. Gott als Gott in der Totalität seiner aktiven Beziehungen kann folglich auch nicht verantwortlich heißen. Gott als verantwortlicher aber ist der Mensch selbst, nämlich nicht das absolute, sondern das individuell beschränkte Wesen. Sofern Gott mehr ist als mein eigenes Selbst, sofern er auch zugleich zu den übrigen individuellen Subjekten eingeschränkt ist, ist er nicht für meine Taten verantwortlich. Sofern er jedoch hierfür verantwortlich ist, ist er — Ich selbst.

Der Mensch also mag sich drehen und wenden, wie er will, er kann doch die Verantwortlichkeit nicht loswerden. Indem er seine Verantwortlichkeit Gott zuschieben zu können glaubt, stellt er sich damit in einen Gegensatz zu dem ihm immanenten Teil der göttlichen Funktionen. Ein solcher Gegensatz existiert ja aber in Wahrheit gar nicht, da der Mensch eben nur ist als jener Komplex von göttlichen Funktionen und mithin alle Verantwortlichkeit dieses Funktionskomplexes nur diejenige des Menschen ist. Mein Selbst und Gottes Selbst sind im Wesen eines und dasselbe. Aber gerade deshalb ist auch alle Verantwortlichkeit des göttlichen Selbst, sofern es sich auf mich bezieht, nur diejenige meines eigenen Wesens. Gott selbst beschränkt sich, indem er in mir handelt, und dieses eingeschränkte Handeln Gottes in mir, das eben ist mein eigenes Handeln. Alle Determination des menschlichen Selbst von seiten Gottes ist Selbstdetermination des Menschen. Folglich bin auch nur ich selbst verantwortlich für mein Handeln, wennschon das Subjekt dieses Handelns mit dem göttlichen Subjekt identisch ist. Meine Verschiedenheit von Gott ist keine substantielle, wie der Theismus meint, sondern nur eine funktionelle. Auf der Besonderheit der Funktion aber beruht, wie gesagt, das Böse, und diese ist, als individuelle Funktion, meine eigene Bestimmtheit. —[1]

[1] Vgl. hierzu E. v. Hartmann «Ethische Studien» S. 32 f.

Wenn so der Mensch außerstande ist, die Verantwortlichkeit von sich auf das göttliche Wesen abzuwälzen, so entsteht die Frage, wie denn eine solche innerhalb der menschlichen Sphäre möglich ist. Die Verantwortlichkeit ist, wie gesagt, ein unentbehrliches Mittel, um den Menschen aus einem natürlichen in einen geistlichen umzuwandeln und ihm die Freiheit zu verschaffen. Aber setzt nicht die Verantwortlichkeit die Freiheit des Menschen schon voraus, da ich mich doch nur für eine solche Handlung verantwortlich fühlen kann, die ich ebenso gut auch hätte unterlassen oder an deren Stelle ich eine andere Handlung hätte vollziehen können?

Der Theismus, der das Ich als eine individuelle Substanz der absoluten göttlichen Substanz gegenüberstellt, trägt deshalb auch kein Bedenken, die Selbsttätigkeit des Menschen, worauf die Verantwortlichkeit beruht, als einen Akt «grundloser Freiheit» aufzufassen und hierauf das Gefühl der Verantwortlichkeit zurückzuführen. Denn da er das Selbst des Menschen mit seinem Selbstbewußtsein oder Ich identifiziert, so gilt ihm die Selbsttätigkeit des Menschen unmittelbar als eine Tätigkeit seines Ich und dieses als das frei bestimmende Prinzip seiner Handlungsweisen. Allein weder ist diese Auffassung, wie wir bereits gesehen haben, mit der göttlichen Absolutheit vereinbar, noch vermag eine solche indeterministische Betrachtungsweise die Verantwortlichkeit des Menschen zu begründen, da ein grundlos sich entscheidender Wille den Gesetzen der Motivation widerspricht, ohne diese aber die Möglichkeit eines sittlichen und religiösen Bewußtseins selbst hinwegfällt. Verfolgt doch alle sittliche und religiöse Erziehung eben nur den Zweck, den Willen für bestimmte Motive religiöser und sittlicher Art empfänglich zu machen, ihm eine solche Richtung zu geben, daß er sich nicht grundlos und eigenwillig, sondern im Sinne der Sittlichkeit und Religion entscheidet. Ein grundlos sich entscheidender Wille aber, der sich auch nur zeitweilig und gelegentlich von der psychischen Gesetzmäßigkeit emanzipieren kann, macht alle Arbeit der Versittlichung des Menschen illusorisch, weil dieser niemals sicher sein kann, daß sein Ich betreffenden Falles sich nicht gegen seine sittlichen Vorsätze und Begehrungen entscheidet. Die grundlose Freiheit des Indeterminis-

mus hört damit auf, Freiheit zu sein, sie widerspricht sich selbst; denn sie kommt auch über das Ich wie ein unvorhergesehenes Verhängnis und macht es zu einem willenlosen Sklaven seines freien Willens.

Für einen Standpunkt, wie den unsrigen, der dem Ich die Substantialität und Selbständigkeit abspricht und den menschlichen Willen nur als eine Einschränkung des absoluten göttlichen Willens auffaßt, ist der Determinismus die einzig mögliche Betrachtungsweise, auf welche die Verantwortlichkeit begründet werden kann. Denn der absolute Wille ist auch in seiner individuellen Eingeschränktheit ein logisch und gesetzmäßig determinierter Wille; und wenn das Ich nicht das Prius, sondern das Posterius des Willens, nicht dessen tragende Substanz, sondern Spiegelung im Bewußtsein ist, so versteht es sich von selbst, daß es gleichfalls der Gesetzmäßigkeit des Willens unterworfen, nicht aber deren bestimmender Grund ist. Wo überhaupt gewollt wird, da ist es eine Vorstellung, die den Willen motiviert, und zwar eine solche Vorstellung, die sich in gesetzmäßig-logischem Zusammenhange mit der Gesamtheit aller übrigen Vorstellungen befindet. Auf den Menschen angewendet, heißt dies, daß jede seiner Willensentscheidungen auf der Beschaffenheit seines Charakters einerseits und der Art und Stärke der Motive andrerseits beruht und durch diese beiden Faktoren notwendig determiniert ist. Die Frage ist also, wie bei dieser Ansicht die Verantwortlichkeit zu begründen ist.

Eine Vorstellung wird dadurch zum Motiv, d. h. sie löst eine entsprechende Willensentscheidung aus, daß sie einen ihr gemäßen Willen vorfindet. Wenn wir trotzdem nicht jeder in motivatorischem Sinne auf uns einwirkenden Vorstellung wehrlos preisgegeben sind, so liegt dies daran, daß der Charakter niemals etwas Einfaches, sondern eine Vielheit verschiedener Willensmöglichkeiten oder an und für sich latenter Wollungen bildet, die in ihrem Stärkeverhältnis zueinander verschieden abgestuft sind. Jede Vorstellung ruft demnach jeweils eine Mehrheit von Wollungen aus dem Zustande der Latenz hervor, die zu ihrem Inhalte in einem näheren oder ferneren Verhältnisse stehen, und von denen sich die einen in positivem, die anderen in negativem Sinne am Motivationsakte beteiligen, so zwar, daß, während jene den ur-

sprünglich motivierten Willen verstärken, diese ihn abschwächen, indem sie ihm entgegenwirken. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, die motivatorische Kraft einer bestimmten Vorstellung dadurch zu beeinflussen, daß man gleichzeitig andere Vorstellungen ins Bewußtsein ruft, die durch die Art, wie sie auf den Charakter einwirken, d. h. durch den hiermit hervorgerufenen Widerstreit verschiedener Begehrungen, die Entscheidung nach einer bestimmten Richtung hinlenken.

Dies setzt freilich voraus, daß in einem Menschen ein Wille vorhanden ist, sich in einer bestimmten Weise zu entscheiden. Denn nur so ist er imstande, jeweils diejenigen Vorstellungen sich vors Bewußtsein zu bringen, die durch Erregung der entsprechenden Willensstrebungen die Entscheidung in bestimmter Richtung herbeiführen. Auch bedarf es hierzu eines bestimmten Grades von Aufmerksamkeit und Wachsamkeit dieses Willens, um sich nicht von den entgegenstehenden Willensstrebungen überrumpeln zu lassen und die Gelegenheit zu seiner Betätigung zu verpassen. Ist jedoch in einem Menschen ein solcher Wille vorhanden, dann ist damit das Bewußtsein verschiedener Möglichkeiten des Handelns und damit einer gewissen Freiheit gegeben. Der Mensch weiß sich alsdann nicht mehr als einen Spielball blindwirkender Kräfte, sondern er löst in der Abstraktion seinen eigentlichen auf ein bestimmtes Ziel gerichteten Willen von seinen übrigen Wollungen ab, hebt ihn aus diesen gleichsam heraus, unterscheidet seinen persönlichen Grundwillen von den bloßen Antrieben seiner Natürlichkeit und fühlt sich als Herr über die verschiedenen Möglichkeiten seines Handelns.

Der Determinist bezweifelt nun freilich nicht, daß dieses Gefühl der Freiheit, psychologisch betrachtet, auf eine Illusion hinausläuft. Denn im Augenblicke der Willensentscheidung m u ß t e ich auf Grund der Motivationsgesetze, des verschiedenen Stärkeverhältnisses der einzelnen Wollungen usw., notwendig so handeln, wie ich gehandelt habe. Wenn also meine Entscheidung dem Ziele, das ich mir wesentlich vorgesetzt hatte, meiner eigentlichen Grundwillensrichtung, nicht entspricht, so hatte ich eben meine Aufmerksamkeit nicht genug gespannt, um jenen Willen rechtzeitig in Aktion zu setzen, oder dieser Wille war aus anderen Gründen

nicht stark genug, um die entgegengesetzten Strebungen zu überwinden. Ich unterließ es, im entscheidenden Momente die nötige Zahl von Gegenmotiven von der nötigen Stärke ins Bewußtsein zu rufen, und wurde so zu einer Aktion genötigt, die ich vom Standpunkte meines Grundwillens aus wünschte, nicht vollzogen zu haben. Indessen solange die Entscheidung noch nicht gefällt war, hatte ich doch tatsächlich noch die Möglichkeit, die schwebende Entscheidung durch die Hervorrufung neuer hinzutretender Motive auf reflexionsmäßigem Wege zu beeinflussen; und darauf, daß ich hierzu imstande bin, beruht das Gefühl der Verantwortlichkeit. Das peinigende Bewußtsein nach vollbrachter Tat, jene Möglichkeit nicht ausgenutzt zu haben und dadurch mir selbst, meinem Grundwillen, untreu geworden zu sein, befestigt und verstärkt nun aber in mir den Wunsch, mich künftig besser vorzusehen, und erleichtert damit die richtige Entscheidung beim nächsten Male. Denn mag es immerhin eine Illusion sein, daß ich wirklich als Herr gleichsam über meinem Willen stehe und das Maß von Freiheit, das ich meinen Willensentscheidungen gegenüber habe, unbeschränkt ist: der Umstand, daß meine bewußten Zwecke einen immer größeren Einfluß auf mein Handeln ausüben, je tiefer sie mein Inneres berühren, und daß zugleich die entsprechenden Willensakte immer rechtzeitiger und exakter ausgelöst werden, je häufiger und intensiver auf sie reflektiert wird, läßt in der Zukunft doch dasjenige sich immer mehr verwirklichen, was in der Gegenwart tatsächlich nicht der Fall ist, nämlich die Übereinstimmung meiner Handlungen mit meiner Grundwillensrichtung und damit die Abhängigkeit des Willens von meinem persönlichen Selbstbewußtsein. Ich b i n zwar tatsächlich unfrei, sofern mein Wollen dem psychologischen Determinismus unterliegt und mein Ich oder Bewußtsein, da es selbst ohne alle Selbständigkeit und Kraft ist, dem Akte der Entscheidung gleichsam nur passiv zuschaut. Aber ich w e r d e frei, indem mein persönlicher Grundwille immer schwerer ins Gewicht fällt, meine Willensentscheidungen infolgedessen immer mehr mit meinen bewußten Absichten inhaltlich zusammenfallen, ich immer mehr m e i n e n, d. h. meinen eigentlichen, Willen bekomme.

So ist mithin die Freiheit keine gegenwärtige oder vergangene, sondern eine zukünftige, sich entwickelnde; und sie besteht in nichts anderem, als in der Übereinstimmung zwischen Sollen und Wollen oder zwischen meinem persönlichen Selbstbewußtsein und meinen Handlungsweisen. Eine solche aber kann nur durch Übung in der Anspannung der Aufmerksamkeit und sittliche Selbstzucht allmählich erworben und befestigt werden, wobei das psychologische Bewußtsein der Freiheit oder der an und für sich illusorische Glaube, selbst unmittelbar der Herr über meine Willensentscheidungen zu sein, nur eine notwendige Durchgangsstufe oder ein Hilfsmittel ist, um die wirkliche Freiheit herbeizuführen. Demnach beruht also allerdings die Verantwortlichkeit auf der Freiheit, aber nicht einer grundlosen Freiheit des substantiellen Ich, wie der Indeterminismus meint, sondern auf der Freiheit von solchen Willensantrieben und Begehrungen, welche die rechtzeitige Auslösung des Grundwillens in mir verhindern und darum nicht eigentlich «mir», meinem wahren Selbste angehören. Ich bin verantwortlich dafür, daß ich alle meine Kräfte aufbiete, um diesem Willen zum Siege über die entgegenstehenden Wollungen zu verhelfen, und ich betrachte mich mit Recht als schuldig, wenn ich es versäumt habe, durch eine zeitige Anspannung meiner Aufmerksamkeit und Übung meines Willens die Entscheidung im rechten Sinne herbeizuführen.

Wenn nun also hiernach von Verantwortlichkeit und Freiheit des Menschen nur auf Grund einer Spaltung und Sonderung der verschiedenen Triebe in ihm die Rede sein kann, so zwar daß ein bestimmter Trieb, als der herrschende, die Äußerungsweise aller übrigen beeinflußt und leitet, so kann dieser zentrale Grundwille des Menschen doch nur unter der Bedingung eine wirkliche Freiheit begründen, daß er ein sittlicher, nicht aber ein egoistischer ist. Denn den Egoismus zum Grundwillen oder zum Prinzip des Handelns machen, das heißt ja nicht dem Zwang entfliehen, sondern sich ausdrücklich in die Knechtschaft der Natur begeben. Ist doch, wie wir gesehen haben, die Natur das egoisierende Prinzip des Willens; durch die Beziehung auf den materiellen Organismus ist der Wille ein besonderer und ichlicher. Der Egoist erhebt die Ichlichkeit, die doch eben nur die Folge der

natürlichen Gebundenheit des Willens und dem letzteren als solchen zufällig ist, zum Herrscher über das Wollen und schlägt dadurch den Willen erst recht in Fesseln. Der Selbstwiderspruch des Egoisten liegt also immer nur darin, daß er nicht das Wesen, sondern die accidentielle Naturgrundlage des Willens zum Prinzip des Handelns macht, daß er das eigentliche Selbst des Menschen am verkehrten Ende sucht, nämlich nicht in der Richtung, woher der Wille kommt, sondern wohin er geht und folgerichtig nicht im Geist, sondern in der Natur des Menschen, nicht im reinen Insichsein, sondern im Dasein oder Fürsichsein, im individuellen Bewußtsein, im empirischen Ich, das nicht das Prius und der substantielle Träger, sondern eben nur das Posterius, das an und für sich unwirkliche Produkt der im Menschen sich betätigenden Willensstrahlen darstellt. Die Freiheit dieses Ich erstreben und das natürliche Selbst für das Subjekt der Freiheit erklären, das heißt mit anderen Worten, ein Unwirkliches zum bestimmenden Prinzip der Wirklichkeit erheben und das eigentliche Wesen der Freiheit ganz und gar verfälschen. Die wahre Freiheit oder Autonomie des Menschen hingegen ist die Autonomie seines wahren, d. h. übernatürlichen, Selbst, und diese besteht in der Anerkennung und Verfolgung übernatürlicher, überichlicher und damit sittlicher Zwecke. Darum ist auch nur die sittliche Freiheit wahre Freiheit, und nur die Verantwortlichkeit, die auf der sittlichen Freiheit ruht, die sittliche Verantwortlichkeit, ist Verantwortlichkeit im wahren Sinne dieses Wortes. Sittlich verantwortlich aber ist der Mensch nicht für das, was er ist, sondern für das, was er tut, nicht dafür, daß sein Wille ein ichlicher und demnach von Natur böse ist, sondern dafür, daß er den bösen Willen in ihm gewähren läßt, anstatt rechtzeitig den sittlichen Willen in ihm so zu üben und durch Vorhaltung der geeigneten Motive so zu stärken, daß er im Kampfe mit den entgegenstehenden Begehrungen den Sieg davonträgt.

δ. Die Gottmenschheit.

Wer Tausende in seinem Busen trägt,
Sich ihrer Not erbarmend, Finsternis
Zu Lichte schafft und träget in sich selbst
Die große Regel aller Seligkeit:
«Was du nicht willst, daß dir geschehe, tu'

Auch andern nicht; was du willst, tu' zuerst,»
Und hat Gefühl und Kraft, ein Menschengott,
Nur Göttliches zu wollen und zu tun;
Wer ist es? ein allmächtig gutes Selbst.
— — — — — — — — — — — —

Herder «Selbst». Ein Fragment

Hiermit beantwortet sich nun auch die Frage, die wir zu Beginn dieser Untersuchung aufgeworfen haben, nämlich wie der natürliche Mensch zum Subjekte eines religiösen Verhältnisses werden kann.

Dies wäre offenbar überhaupt nicht möglich, wenn die Natürlichkeit das Wesen des Menschen erschöpfte, wenn mit anderen Worten sein natürliches Selbst oder Ich sein wahres Selbst, der substantielle Träger und das Subjekt seiner Willensfunktionen wäre. Denn in diesem Falle könnte es, wie wir gesehen haben, keine böse, dem Wesen des Menschen widersprechende Handlung, mithin auch keine sittliche Verantwortlichkeit und damit auch kein Bedürfnis geben, den Mangel der eigenen Natur durch die Rückbeziehung auf und die Anlehnung an ein übernatürliches absolutes Wesen zu ergänzen. Das Ich, als individuelle Substanz oder selbständige Individualität, wie der Theismus es betrachtet, hat gar keine Veranlassung, nach einer anderen Freiheit, als derjenigen seiner eigenen unmittelbaren Natur zu streben; und am wenigsten kann es sich genötigt sehen, um seiner natürlichen Freiheit willen ein anderes übernatürliches Wesen zu bemühen und dadurch, daß es zu diesem in ein innerliches Verhältnis eintritt, sich seiner eigenen Selbständigkeit zu begeben. Unter der Voraussetzung, daß das Ich das Selbst des Menschen ist, hat der Anarchismus zehnmal recht, jede Einschränkung der persönlichen Freiheit durch staatliche, soziale, religiöse oder sittliche Gebote als einen Widerspruch gegen das innerste Wesen des Individuums abzuweisen. Wenn das Ich als solches unmittelbar Realität besitzt, so gibt es keine andere Autonomie, als die Willkür der zufälligen Individualität, so ist Nietzsches Kampf gegen die Moral, d. h. gegen die Forderung eines Handelns im Sinne überindividueller objektiver Zwecke, die selbstverständlichste Sache von der Welt, so ist die Umwertung aller bisherigen moralischen Werte das Berechtigtste, was sich denken läßt, und der Einspruch seiner Gegner gegen den von ihm ge-

predigten schrankenlosen Subjektivismus und Egoismus ganz einfach eine Inkonsequenz aus Feigheit und alteingewurzelter Gewohnheit.[1] Der Theismus ist somit völlig außerstande, den modernen Individualismus zu widerlegen, so groß er in dieser Beziehung auch bisher getan hat. Von der Möglichkeit dieser Widerlegung aber hängt es ab, ob die Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses im Wesen des Menschen begründet ist, oder ob sie wirklich, wie die Gegner der Religion behaupten, nur ein Akt der menschlichen Schwäche, der Ausdruck einer Gesinnung ist, die zu kraftlos ist, das Wesen des Menschen in seiner individuellen Selbständigkeit zu ergreifen, mit anderen Worten, ob die Religion selbst Wahrheit oder Illusion ist.

Wäre der Mensch nicht bereits seinem Wesen nach mit Gott verbunden, oder wäre er nicht in seinem Wesen Gott, so wäre es undenkbar, daß er durch die Verbindung mit Gott erst sein wahres Wesen finden und diesem gemäß sich betätigen sollte. Daß der Mensch erst als geistlicher, in seiner sittlichen, überindividuellen Betätigung wahrhaft er selbst sein soll, ist nur erklärlich, weil das wahre Selbst des Menschen ein überindividuelles Wesen ist. Nur dann ist die Religion nicht illusorisch, wenn der natürliche Mensch, der Mensch, wie er durch die Rücksichtnahme auf sein natürlich bedingtes Ich bestimmt wird, eine für sich unwirkliche Abstraktion oder nur die eine Seite seines Wesens darstellt und diese der anderen, der geistigen Seite, untergeordnet ist, die mit ihren Wurzeln unmittelbar in das göttliche Wesen selbst hineinreicht. Der Mensch erhebt sich über die Natur, indem er die Natürlichkeit und die auf sie gegründete Sphäre seines Ich, sofern sie auf Selbständigkeit Anspruch erhebt, in ihrer untergeordneten, ja, nichtigen Beschaffenheit durchschaut, er kommt zu sich selbst, indem er sich im Besitze überichlicher sittlicher Willensfunktionen und damit sittlich verantwortlich weiß, und er wird zum Subjekte eines religiösen Verhältnisses dadurch, daß er auf Grund dieser sittlichen Verantwortlichkeit das Bedürfnis empfindet, von der hemmenden Naturgrundlage seines Wesens frei zu werden.

[1] Vgl. mein Werk über «Nietzsches Philosophie», insbesondere S. 291 ff., 310 ff., 504

Hiernach ist also der Mensch als bloß natürlicher weder erlösungsbedürftig im religiösen Sinne des Wortes, noch erlösungsfähig und folglich kann der natürliche Mensch auch nicht Subjekt eines religiösen Verhältnisses sein. Subjekt eines religiösen Verhältnisses kann der Mensch nur sein als Einheit des natürlichen und geistlichen Menschen, indem die übernatürlichen, überichlichen, sittlichen Willensfunktionen genau so als integrierende Momente der Sphäre seines Wesens angehören, wie wir dieses von den natürlichen oder egoistischen Begehrungen gesehen haben; dies aber ist ohne Widerspruch nur möglich, wenn er nicht ein selbständiges, substantielles Individuum für sich oder Menschgott im Sinne Nietzsches, sondern eine bloße individuelle Einschränkung Gottes, wenn er mit anderen Worten — Gottmensch ist.[1] Nur der Gottmensch ist das wahre Subjekt des religiösen Verhältnisses; nur dasjenige Verhältnis kann ein religiöses im wahren und höchsten Sinne des Wortes heißen, in welchem der Mensch nicht als individuelle Substanz, wie im Theismus, sondern als bloße endliche Erscheinung des absoluten göttlichen Wesens aufgefaßt wird.

Auch das Christentum erkennt an, daß die unmittelbare Erlösung sich nur im Gottmenschen infolge der Einheit seiner zwei Naturen vollzieht, macht also gleichfalls die Gottmenschheit zur Bedingung der Erlösung, nur daß es die erstere bloß in einem einzigen Exemplare, in der historischen Persönlichkeit Jesu von Nazareth, verwirklicht sein läßt. Historisch ist diese Auffassungsweise dadurch begründet, daß die christliche Lehre von der Gottmenschheit und ihrer erlösenden Fähigkeit aus den antiken My-

[1] Es genügt nicht, zu sagen, wie es auf theologischer Seite vielfach üblich ist, daß der Mensch mit Gott «verwandt» sei, und darauf die Möglichkeit der Erlösung zu gründen. Dieser Ausdruck der «Gottverwandtschaft» ist ganz offensichtlich nur eine opportunistische Anbequemung an den theistischen Dualismus, der lediglich dazu dienen soll, durch seinen unbestimmten und schillernden Charakter die monistische und antidogmatische Grundüberzeugung der betreffenden Theologen zu verhüllen. Wenn man aber schon einmal das religiöse Verhältnis monistisch deutet, so ist es wissenschaftlich durchaus unberechtigt, die allein zutreffende Idee der Wesensidentität durch den vorstellungsmäßigen Ausdruck der Gottverwandtschaft zu ersetzen, es sei denn, daß man eben die Konsequenz zu umgehen sucht, den Begriff des Gottmenschen auf alle religiösen Subjekte anzuwenden.

sterien herstammt, in welchen der kämpfende, leidende, sterbende, zur «Hölle» fahrende und wieder auferstehende Gott unter dem Namen des Dionysos, Herakles, Orpheus, Osiris, Attis, Adonis usw. den Gegenstand der Verehrung bildete und das Streben nach Vereinigung mit ihm, um dadurch mit ihm zugleich erhöht zu werden, den Inhalt der religiösen Betätigung ausmachte. Der antike Mensch vermochte sich in seiner sinnlich-naturalistischen Denkungsart auch das eigene göttliche Selbst nur als eine selbständige Persönlichkeit im Sinne seiner übrigen Götter vorzustellen; er mühte sich, statt durch Versenkung in die Tiefe des eigenen Selbst und seelische Verinnerlichung, die Einheit mit Gott durch Veräußerlichung seines Selbst und unmittelbare sinnliche Anschauung des göttlichen Prozesses zu gewinnen; und das Christentum sanktionierte und verfestigte diese Veräußerlichung, indem es den Heilsgott der Mysterien mit der historischen Persönlichkeit *Jesu* von Nazareth gleichsetzte. Allein das ist eben der Grundmangel dieser Religion, aus welchem alle ihre Widersprüche und Unzulänglichkeiten letzten Endes entspringen, und die ihrem Wesen nach unaufhebbar sind. Mag diese historische Veräußerlichung und Beschränkung des Erlösungsprinzips immerhin notwendig gewesen sein, um das Abendland an die Vorstellung der Gottmenschheit zu gewöhnen, die in Indien längst als etwas Selbstverständliches galt, mag die vorstellungsmäßige Einkleidung jenes Prinzips noch heute unentbehrlich sein, um die Massen für den Erlösungsgedanken des Monismus zu gewinnen und diesen ihrer sinnlichen Denkart nahezubringen: *die Logik der Entwickelung drängt doch mit Notwendigkeit dahin, das Prinzip aus seiner individuellen und historischen Beschränktheit loszulösen, den Gedanken der Gottmenschheit universell zu fassen und damit erst wirklich den Bruch mit dem Naturalismus und Semitismus zu vollziehen, von denen das Christentum infolge seiner christologischen Auffassung der Erlösung außerstande ist, sich endgültig loszumachen.*

In der Tat gibt es keine Möglichkeit, das festgeratene Fahrzeug des religiösen Bewußtseins vor gänzlicher Entleerung und Versandung zu retten, als entweder die bedingungslose Anerkennung der in sich widerspruchsvollen dogmatischen Christologie und

damit die Unterwerfung der Geister unter die kirchliche Autorität und ihre heteronome Gesetzlichkeit, oder aber die Erweiterung des Begriffes des Gottmenschen zum Begriffe der Gottmenschheit, das Zugeständnis, daß alle Menschen wesentlich mit Gott identisch sind und folglich die Erlösung nicht Erlösung durch einen Anderen, sondern Selbsterlösung ist, die völlige Ernstmachung mit der Autonomie in sittlicher und religiöser Beziehung. Jene ist das Ideal der römischen Kirche. Ihr Weg führt zurück zum Judentume, zum Gesetze und zur Synagoge, die in der Kirche durch die Verquickung mit dem römischen Staatsgedanken nur eine universelle Form angenommen hat; ihr Ziel ist die gänzliche Unterwerfung des germanischen unter den semitischen bzw. den romanischen Geist. Diese bildet die logische Konsequenz des Protestantismus. Sie führt zwar über das Christentum als solches hinaus; aber die Anerkennung der Gottmenschheit an Stelle des Gottmenschen restituiert zugleich den arischen Geist in seiner von allen semitischen Beimischungen freien Wesenheit und würde, zur Entfaltung gelangt, die Entstehung einer wahrhaft germanischen, dem germanischen Geiste adäquaten Religion bedeuten.[1]

Es ist bisher das Verhängnis der Germanen gewesen, daß es ihnen an einer ihrem Wesen entsprechenden Religion gefehlt hat. Denn ihre eigene ursprüngliche Religion enthielt zwar die Keime einer idealsten religiösen Entwickelung in sich, allein sie war doch

[1] Daß der protestantische Liberalismus mit seinem Kultus der historischen Persönlichkeit Jesu, seinem «Jesuanismus», eine klägliche Halbheit und ganz und gar unfähig ist, sein Ziel der religiösen und sittlichen Autonomie zu erreichen, das ist von Kalthoff in den genannten Schriften mit großer Klarheit hervorgehoben worden, wie denn dieser es mit Recht den Grundwiderspruch jener Richtung nennt, «die Freiheit des gegenwärtigen Menschen gründen zu wollen auf die Abhängigkeit von einem längst vergangenen Menschen». Auch Kalthoff weist auf die Selbsttäuschung des christlichen Liberalismus hin, wenn dieser meint, mit seinem Jesuanismus noch auf dem Boden des alten historischen Christentums zu stehen. «Dieser Jesuanismus hat ja den Christus von seinem Jesus abgestreift. Daß Jesus im Neuen Testament durchweg nur als Christus in Betracht kommt, ist dieser ‚historischen' Theologie ein Ärgernis und eine Torheit, es gilt als erster Schritt der Verfälschung der Religion Jesu, oder als ein pathologisch zu beurteilender Zustand Jesu, sofern es nicht gelingt, den Sinn des Christus-

noch zu wenig ausgebildet, um dem Christentume in seiner imponierenden Geschlossenheit und äußeren Machtenfaltung auf die Dauer Widerstand leisten zu können. So aber ist mit dem Eintausche des halbsemitischen Christentums gegen die einheimische Religion ein Zwiespalt in den germanischen Geist hineingekommen, der seine Kraft aufs äußerste geschwächt, die letzte Ursache der ganzen politischen Zerrissenheit und religiösen Kämpfe der Germanen gewesen ist und diesen eine Wunde beigebracht hat, von welcher sie sich bis auf den heutigen Tag noch nicht wieder erholt haben. Denn es ist für das Bestehen der Rassen und Völker nicht gleichgültig, welcher Religion sie anhängen. Mit Recht sagt Driesmans: «Jede Weltanschauung ist mit der Rasse verwachsen, welche sie hervorgebracht, sie ist aus ihr heraus geboren, sie steht und fällt mit dieser Rasse. In den Weltanschauungen bekämpfen einander im Wesentlichen nur die Träger dieser Weltanschauungen, die Rassen, welche ohne die eine oder die andere Denkweise überhaupt nicht existieren könnten, da jede der natürliche Ausdruck und die Form des inneren Lebens einer Rasse ist. Der Kampf tobt unter wechselnden Formen und Verkleidungen — aber es ist überall der gleiche Kampf, ein Kampf um dieselben Lebensgestaltungen. Gleichviel ob man sich um die preußische Kirchenagende oder um die Unfehlbarkeit des Papstes streitet, um das bindende Wort der Hl. Schrift oder um das Prinzip der katholischen Kirche: es tobt überall nur Blut

namens mit den Mitteln Harnack'scher Theologie so zu deuten, daß er ganz und gar unschädlich, für alle protestantischen Gemüter harmlos erscheint. Der Jesuanismus legt gerade das Hauptgewicht darauf, sein Evangelium von einem Menschen, einem historischen Religionsstifter bekommen zu haben, er übt seine ganze theologische Kunst darauf ein, seine eigenen Gedanken nur ja nicht als eigene vertreten zu müssen, sondern sie als Auslegungen von Jesusgedanken zu vertreten. Das alte Christentum war davon durchdrungen, daß sein Evangelium ‚nicht menschlich' sei, daß seine Lehrer und Apostel es ‚nicht von Menschen, auch nicht durch Menschen' empfangen hätten. Weil diese Christen davon durchdrungen waren, daß sie von Gott teuer erkauft seien, so waren sie eifersüchtig darauf, nicht der Menschen Knechte zu werden. Deshalb steht jede Theologie, die den Menschen einem anderen menschlichen Individuum, eben dem historischen Jesus, unterwerfen will, außerhalb des Christentums». «Die Entstehung des Christentums» S. 146 f.

gegen Blut, Rasse gegen Rasse, die beschränktere innere Lebensform eines atavistischeren gegen den freieren kühneren eines entwickelteren Volkstypus.»

Solange es noch Germanen gibt, solange ist freilich nicht zu besorgen, daß die römische Kirche ihren Plan der allgemeinen Weltherrschaft wird zur Ausführung bringen können. Allein wird es in der Zukunft noch Germanen geben, wenn es keine Religion gibt, in welcher das eigenste Selbst dieser Rasse seine besondere innere Lebensform herausgestaltet? Wie die Weltanschauung, so ist auch die Religion nichts Zufälliges, nicht ein Gewand, das man beliebig anziehen und ablegen und wechseln könnte, wie es einem gefällt, sondern der Wesensausdruck selbst eines Individuums, eines Volkes, einer Rasse, das geistige Rückgrat, der feste Kern, um welchen sich alle ihre übrigen Gedanken und Bestrebungen herumkristallisieren, das sichere Bollwerk im Kampfe gegen andersartige Geistesrichtungen, der Spiegel, in dem der Mensch sich selbst erkennt, die Quelle, aus welcher er die Kraft und das Vertrauen zu seiner eigenen Bestimmung im Weltprozeß und damit zugleich die Fähigkeit schöpft, sein eigenes inneres Selbst im Kampf ums Dasein der verschiedenen geistigen Mächte zu behaupten und durchzusetzen. Darum ist es, wie Chamberlain in seinen «Grundlagen des 19. Jahrhunderts» mit Recht betont hat, die eigentliche Lebensfrage unserer Rasse, daß sie sich vor allem auch in religiöser Hinsicht auf sich selbst besinnt und es endlich aufgibt, ihren Wesenskern durch die gewaltsame Einimpfung fremdrassiger Elemente verfälschen zu lassen. Wir haben unsere geschichtliche Aufgabe nur erst zur Hälfte gelöst, als wir uns aus der tödlichen Umklammerung der römischen Kirche und ihrer Potenzierung des semitischen Geistes losmachten. Die größere und schwierigere Aufgabe steht uns noch bevor, nämlich daß wir auch die letzten fremden Bestandteile aus unserer Weltanschauung entfernen und uns in religiöser Hinsicht auf unsere eigenen Füße stellen. «Die germanischen Völker», sagt Lagarde, «haben die Religion mit ihrer Nationalität in Beziehung zu setzen: denn der Protestantismus hat, was er erreicht, nur durch die germanische Naturanlage der ihm Zugefallenen erreicht, und die Stellung gegen Rom ist die natürliche, wenn nicht Christen, sondern Germanen

kämpfen wollen. Weltreligion im Singular und nationale Religionen im Plural, das sind die Programmworte der beiden Gegner.»[1] Aber freilich gehört zur Schaffung einer uns konformen wahrhaft germanischen Religion mehr Mut, wahre innerliche Freiheit und gedankliche Konsequenz, als sie unsere heutigen liberalen Theologen und aufgeklärten Bildungsmenschen besitzen; denn diese erkennen zwar auch die «Weiterbildung der Religion» als die dringendste Aufgabe der Zukunft an, allein sie wollen eine solche nur innerhalb des Rahmens des Christentumes, also in der Abhängigkeit von Palästina zugestehen.

Die ganze abendländische Weltgeschichte ist bisher nichts anderes gewesen, als das Ringen des semitischen Geistes bzw. seiner romanischen, keltischen und slavischen Gefolgschaft mit dem arischen bzw. germanischen Geiste. Gerade in unseren Tagen wieder sehen wir dieses Ringen sich zu einem Kampfe der römischen Kirche gegen alles germanische Wesen zuspitzen, wobei der Staat in unbegreiflicher Verblendung über sein eigentliches Wesen und törichter Angst vor der antidynastischen Sozialdemokratie sich zum Büttel der antigermanischen Kirche hergibt. So gewiß nun der Germane hierbei früher oder später sich mit dem Panzer einer seinem Wesen gemäßen religiösen Weltanschauung waffnen muß, wenn anders er nicht in diesem Kampfe den Kürzeren ziehen und zur Beute seiner fremdrassigen Todfeinde werden will, so gewiß kann jene germanische Religion nur auf dem völligen Bruche mit dem semitischen Theismus beruhen und in der Anerkennung der konkret-monistischen Auffassung des religiösen Verhältnisses, im Gedanken der Gottmenschheit gipfeln, dem die ganze geistige Entwickelung des Abendlandes seit Platon zustrebt. Das Gemüt mag diesen Bruch mit der Vergangenheit beklagen, es mag die Abwendung von alten lieb gewordenen Anschauungen und Idealen als etwas Unmögliches, ja, Entsetzliches empfinden und sich in wilden Krämpfen und Erschütterungen hierüber Luft machen: die Logik der Entwickelung schreitet ruhig ihren Gang, unbekümmert um die Drohungen, Proteste und Verwünschungen der Individuen; der Philosoph aber hat nicht das Recht, ihn durch

[1] a. a. O. S. 233

Vertuschung und Verschleierung seines wahren Zieles aufzuhalten, noch die Kraft, ihm Widerstand zu leisten. Er hat ihn nur einfach zu konstatieren, zu begreifen und durch Aufdeckung seines inneren Wesens dafür zu sorgen, daß das Ziel möglichst vollständig und möglichst bald erreicht wird; denn jede Verzögerung ist eine Gefährdung des religiösen Bewußtseins selbst, und jedes Stehenbleiben auf halbem Wege, jede Unsicherheit und Zaghaftigkeit nur eine Waffe mehr in den Händen der Gegner des germanischen Wesens.

### c. Das Wesen der Erlösung

Willst du zur Ruhe kommen, flieh, o Freund,
Die ärgste Feindin, die Persönlichkeit.
Sie täuschet dich mit Nebelträumen, engt
Dir Geist und Herz und quält mit Sorgen dich,
Vergiftet dir das Blut und raubet dir
Den freien Atem, daß du, in dir selbst
Verdorrend, dumpf erstickst von eigner Luft.
— — — — — — — — — — — — —

Ermanne dich. Das Leben ist ein Strom
Von wechselnden Gestalten. Welle treibt
Die Welle, die sie hebet und begräbt.
Derselbe Strom, und keinen Augenblick
An keinem Ort, in keinem Tropfen mehr
Derselbe, von der Quelle bis zum Meer.
Und solch ein Trugbild soll dir Grundgebäu
Von deiner Pflicht und Hoffnung, deinem Glück
Und Unglück sein? Auf einen Schatten willst
Du stützen dich? und einer Wahngestalt
Gedanken, Wirkung, Zweck des Lebens weihn?

Ermanne dich. Nein, du gehörst nicht dir;
Dem großen guten All gehörest du.
Du hast von ihm empfangen und empfängst;
Du mußt ihm geben, nicht das Deine nur,
Dich selbst, dich selbst! — — — —
— — — — — — — — — — — — —

Das Ich erstirbt, damit das Ganze sei.
— — — — — — — — — — — — —

Nur wenn, uneingedenk des engen Ichs,
Dein Geist in allen Seelen lebt, dein Herz
In tausend Herzen schläget, dann bist du
Ein Ewiger, Allwirkender, ein Gott,
Und auch, wie Gott, unsichtbar-namenlos.
— — — — — — — — — — — — —

So lasset denn im Wirken und Gemüt
Das Ich uns mildern, daß das bessre Du

Und Er und Wir und Ihr und Sie es sanft
Auslöschen und uns von der bösen Unart
Des harten Ich unmerklich sanft befrein.
In allen Pflichten sei uns erste Pflicht
Vergessenheit sein selber! So gerät
Uns unser Werk, und süß ist jede Tat,
Die uns dem trägen Stolz entnimmt und frei
Und groß und ewig und allwirkend macht.
Verschlungen in ein weites Labyrinth
Der Strebenden, sei unser Geist ein Ton
Im Chorgesang der Schöpfung, unser Herz
Ein lebend Rad im Werke der Natur.

— — — — — — — — — — — — — — —

Herder «Das Ich». Ein Fragment

*α.* Die vorläufige ideale Erlösung. Alle Menschen sind als solche Gottmenschen. Das ist nur ein anderer Ausdruck dafür, daß alle Menschen begnadet sind, sowie alle von Natur böse sind. Denn Gnade heißt, wie wir früher gesehen haben, die sittliche Veranlagung und Betätigung eines Menschen, und eben diese ist es, die im Menschen auf seinen überichlichen göttlichen Wesensgrund zurückweist. Es gibt aber keinen Menschen, der aller sittlichen Bestimmtheit ermangelte, sowie es keinen gibt, dessen Triebe und Begehrungen sich rein in der Betätigung seiner unmittelbaren Sinnlichkeit und Natürlichkeit erschöpften. Der rein natürliche Mensch ist eine ebensolche Abstraktion, die in der Wirklichkeit nirgends vorkommt, wie der rein geistliche Mensch. Der wirkliche konkrete Mensch ist als solcher immer die konkrete Einheit der erwähnten Gegensätze.

Derselbe Akt der Selbstbeschränkung Gottes also, wodurch er den Menschen zum Bösen bestimmt, ist auch zugleich der Geburtsakt der Gnade; mit dem Falle des Menschen, wie er mit der Selbstbeschränkung des göttlichen Willens eingeleitet ist, ist auch zugleich die Erhebung des Menschen vorgesehen. Indem sich Gott dazu herabließ, Mensch zu werden, wurde der Mensch zugleich in die Möglichkeit versetzt, Gott zu werden. Diese Möglichkeit aber beruht darauf, daß diejenigen Willensfunktionen, die durch ihre unmittelbare Beziehung auf den materiellen Organismus die Quelle des Bösen im Menschen bilden, in der Ökonomie der gesamten menschlichen Individualität doch nur die natürliche Unterlage oder die Basis darstellen, worauf sich die geistige Natur

des Menschen, die Gesamtheit seiner vernünftigen und sittlichen Willensantriebe, erhebt. Zwar stammen beide, die natürlichen sowohl wie die geistigen bzw. die sittlichen Willensfunktionen, metaphysisch angesehen, aus derselben Quelle, dem Zentrum des absoluten Subjekts. Allein während unter den natürlichen Funktionen diejenigen Strahlen des absoluten Willens zu verstehen sind, die nach ihrer Reflexion am Organismus nach rückwärts in einem und demselben imaginären Brennpunkte zusammenlaufen und damit das natürliche Selbst oder Ich, das individuelle, empirische Bewußtsein konstituieren, das alles Wollen nur auf sich bezieht und genötigt ist, sich selbst für den Träger und das Ziel der Willensfunktionen anzusehen, sind die geistigen Willensfunktionen die produktiven göttlichen Willensstrahlen selbst, sofern sie sich auf den Organismus richten; diese leiten folglich vom Ich aus direkt auf die wahre und letzte Quelle aller Willenstätigkeit zurück und vermitteln dadurch die Entschlüsse des Menschen aus seinem innersten Kern und Wesen heraus und hiermit seine Erhebung über die Naturbedingtheit. —

Alle Menschen sind als solche Gottmenschen und darum nicht bloß erlösungsbedürftig, sondern auch erlösungsfähig. Allein dies sind sie doch zunächst nur der Möglichkeit nach. Daß sie es auch wirklich werden, dazu bedarf es der Vermittelung der Gnade. Insofern die Gnade, wie gesagt, ein notwendiges und konstituierendes Moment des menschlichen Wesens bildet, insofern kann man sagen, daß sie unverdient vom Menschen als natürlichem empfangen sei. Erlösen aber kann die Gnade den Menschen nur, indem sie von dem letzteren verdient wird; und dies geschieht durch die sittliche Betätigung des Menschen.

Ursprünglich wirkt die Gnade unbewußt. So betätigt sie sich bereits in der außermenschlichen und untermenschlichen Natur, indem sie, wie die Theologie gezeigt hat, als vorbereitende oder «zuvorkommende» Gnade die moralischen Instinkte bei den Tieren ausbildet. Aber auch im Menschen selbst geschieht die Aufspeicherung der von den Vorfahren erworbenen und befestigten sittlichen Anlagen in der Form von materiellen Gehirnprädispositionen unbewußt. Stellt sie hiermit in der Gestalt der sog. Erbgnade die Grundlage her, worauf die aktuelle Gnade, als un-

mittelbare Äußerung der sittlichen Funktionen, sich entfaltet, so tritt sie als solche doch nur hervor im sittlichen Bewußtsein des Menschen. Das sittliche Bewußtsein also ist das Bewußtsein der im Menschen wirksamen unbewußten Gnade, und es zeigt sich, daß alle vorbereitende und alle Erbgnade nur darauf abzielt, sich selbst im Menschen zum Bewußtsein zu bringen. Das Bewußtsein der Gnade oder das sittliche Bewußtsein ist es, worauf es bei diesem ganzen Prozesse der Entfaltung und Wirksamkeit der Gnade letzten Endes ankommt. Unter diesem Gesichtspunkte aufgefaßt, stellt der ganze Weltprozeß sich dar als der Prozeß der Bewußtwerdung der Gnade, und zwar so, daß alle verschiedenen Gestalten und Entwickelungsstufen der Natur nur dazu da sind, der Gnade als Mittel für die Erreichung ihres Zieles im menschlichen Bewußtsein zu dienen. So hat der Mensch recht, sich selbst, als Träger des Bewußtseins der Gnade, nicht bloß für das Ziel und den Höhepunkt der Weltentwickelung, für den «Auserkorenen Gottes» anzusehen, sondern auch unter allen seinen Betätigungen der Religion die höchste und wichtigste Stellung anzuweisen. Denn hier tritt das Bewußtsein des Menschen von sich, von seinem eigenen Wesen als Bewußtsein der Gnade und damit Gottes selbst hervor.

Alle Natur ist auf den Menschen angelegt, aber der Mensch ist selbst nur darauf angelegt, der Träger des göttlichen Bewußtseins in der Gnade zu werden. Früher haben wir, vom Standpunkte des Glaubens aus, die Religion mit Hegel das Selbst-Bewußtsein des absoluten Geistes genannt, sofern der Mensch in ihr die Identität seines Selbst mit dem Absoluten sich zum Bewußtsein bringt. Jetzt können wir sie, vom Standpunkte der Gnade aus, zugleich als das Bewußtsein bestimmen, das der absolute Geist von sich selber hat. Gott, als absoluter Geist oder produktives Subjekt und Wesen der endlichen Erscheinungen, ist, wie wir gesehen haben, absolut unbewußt. Allein er kommt in den endlichen Erscheinungen zum Bewußtsein und speziell im Menschen zu einem Bewußtsein seiner selbst, nur freilich nicht zu einem absoluten einheitlichen, sondern eben nur zu einem endlichen, vielheitlich zersplitterten und gleichsam mosaikartigen Bewußtsein. Das ist die Wahrheit der bekannten Verse des Angelus

Silesius: «Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben, sterb ich, er muß von Not den eignen Geist (d. h. das eigene Bewußtsein) aufgeben.» Und Hegel sagt im gleichen Sinne: «Die Endlichkeit des Bewußtseins tritt ein, indem sich der Geist an sich selbst unterscheidet; aber dies endliche Bewußtsein ist Moment des Geistes selbst, er selbst ist das Sichunterscheiden, das Sichbestimmen, d. h. sich als endliches Bewußtsein zu setzen. Dadurch aber ist er nur als durch das Bewußtsein oder den endlichen Geist vermittelt, so daß er sich zu verendlichen hat, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden. So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes.» [1]

In der Tat ist das Bewußtsein des Menschen von Gott nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar ein Bewußtsein Gottes von sich selbst; und darin eben beruht der Unterschied des konkreten vom abstrakten Monismus. Denn während nach abstrakt-monistischer Ansicht der Genitiv in dem Ausdrucke «Selbstbewußtsein Gottes» ohne Weiteres sowohl als genitivus subjectivus wie auch als genitivus objectivus gemeint ist, läßt der konkrete Monismus die Identität nur als eine solche gelten, die durch die unbewußten Funktionen der Gottheit vermittelt ist, indem er diese Funktionen zugleich als menschliche Funktionen auffaßt. Mein Bewußtsein, das ich von mir selbst habe, ist unmittelbar ein Bewußtsein der in mir enthaltenen unbewußten geistigen Funktionen; und nur sofern diese unbewußten Funktionen zugleich Funktionen Gottes sind, ist mein Selbstbewußtsein mittelbar zugleich mein Gottesbewußtsein. Und ebenso ist Gottes Bewußtsein von sich selbst unmittelbar nur das Bewußtsein des Menschen von seinen unbewußt-geistigen Funktionen und erst mittelbar durch Beziehung der letzteren auf Gott ist das menschliche zugleich ein göttliches Selbstbewußtsein.

Wie wir früher in der Theologie gesehen haben, daß erst die Anerkennung der Unbewußtheit der göttlichen Funktion den Begriff des absoluten Geistes sicher stellt, so zeigt sich demnach jetzt in der Anthropologie, daß auch der Begriff des endlichen Geistes erst durch die Unbewußtheit der göttlichen Funktionen festgestellt

[1] a. a. O. S. 121

wird und erst unter dieser Voraussetzung von einer Unterscheidung des Menschen und Gottes bei aller Anerkennung ihrer wesenhaften Identität die Rede sein kann. Der Mensch ist nicht unmittelbar als solcher Gott; denn er ist nur eine einheitliche Gruppe von göttlichen Teilwillensfunktionen, die durch ihre Beziehung auf den materiellen Organismus von den übrigen Willensfunktionen abgesondert sind. Er besitzt daher auch nur eine relative Konstanz gemäß der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit des Organismus. Gott ist nicht als solcher unmittelbar der Mensch; denn ebenso wie er mit seinen Willensfunktionen sich zu diesem einen Menschen einschränkt, tut er dies auch bei allen übrigen Menschen, ja, ist er das einheitlich funktionierende Subjekt des gesamten Daseins. Gott ist daher trotz alles Wechsels im Einzelnen im Ganzen doch absolut konstant. Er ist der absolute Geist; der Mensch ist nur ein endlich beschränkter Geist. Jener ist das allumfassende Sein; dieser ist nur ein winziger Ausschnitt des Seins. Gott ist das schlechthin selbständige wesenhafte Subjekt; der Mensch ist nur eine unselbständige Erscheinung und Absplitterung innerhalb der göttlichen Funktionen. Trotzdem sind Gott und Mensch identisch; denn jener ist nur Gott durch die funktionelle Betätigung seines Wesens im Menschen, und dieser ist nur Mensch durch die Rückbeziehung seiner Funktionen auf das göttliche Wesen. Gott und Mensch sind substantiell identisch, aber funktionell verschieden; und sie können gar nicht miteinander verwechselt werden, wie vom Naturalismus und abstrakten Monismus, weil das Bewußtsein nicht das Prius und der Träger der gottmenschlichen Funktionen, sondern deren erscheinungsmäßiges Produkt ist, in welchem sich die individuelle Besonderung dieser Funktionen spiegelt.

Die Unbewußtheit der gottmenschlichen Funktionen vermittelt aber nicht bloß zwischen dem menschlichen Selbstbewußtsein und Gott und begründet damit den Unterschied zwischen diesem und dem Menschen, sie stellt auch zugleich die Realität des Menschen gegen allen Zweifel sicher, indem sie dessen Selbstbewußtsein vor dem Zusammenfallen mit dem absoluten Wesen bewahrt und damit ein Zerfließen des Menschen in den Ozean der Gottheit verhindert. Wäre mein Selbst als solches unmittelbar mein Selbst-

bewußtsein, dann wäre, falls das erstere mit Gott identisch ist, der konkrete Inhalt meines Bewußtseins nicht real, sondern verdampfte die gesamte Wirklichkeit, als Bewußtseinsinhalt des absoluten Subjekts, zu einem bloßen Traum, einem realitätslosen Schein, und wäre damit das religiöse Verhältnis aufgehoben, wie im Brahmanismus. Sollen die Individuen Realität besitzen, so dürfen ihre Funktionen kein Bewußtseinsinhalt, so darf ihr Sein kein bloßes Bewußt-Sein oder ideelles Sein, sondern muß es vielmehr ein unbewußtes und dadurch vom ideellen verschiedenes sein. Von Wirklichkeit kann nur gesprochen werden, wo gewirkt wird. Nur unbewußte Willensfunktionen aber können miteinander in Konflikt geraten und durch ihre wechselseitige Wirksamkeit die Wirklichkeit ihrer Träger erweisen. Bewußte Willensfunktionen dagegen können deshalb keine Wirklichkeit begründen, weil sie gar nicht der Sphäre des Seins, sondern eben nur derjenigen des Bewußtseins angehören und damit höchstens nur in logische aber nicht in reale Beziehungen zueinander treten können.

Der abstrakte Monismus ist außerstande, seine Annahme der Identität von Gott und Mensch mit der Realität und Selbständigkeit des Menschen zu vereinen; er macht die Religion dadurch unmöglich, daß er das Subjekt des religiösen Verhältnisses leugnet. Der anthropologische Naturalismus benutzt umgekehrt die Identität von Gott und Mensch dazu, das Objekt des religiösen Verhältnisses zu verneinen, und macht dadurch gleichfalls alle Möglichkeit der Religion zu schanden. Beide tun dies aber doch nur, weil sie die Identität jener Gegensätze als eine unmittelbare deuten; und dieses wiederum geschieht nur aus dem Grunde, weil sie im Selbstbewußtsein das Selbst oder den Träger und Grund der menschlichen Funktionen als solchen zu erfassen glauben und damit jede Möglichkeit für sie hinwegfällt, einen Unterschied zwischen Gott und dem Menschen zu begründen. Nur der konkrete Monismus wird beiden Sphären, der göttlichen, wie der menschlichen, gleichermaßen gerecht, nur er läßt die Realität des Menschen in voller Gültigkeit bestehen, ohne doch seine wesenhafte Identität mit der Gottheit irgendwie anzutasten, und zwar, in dem er das Selbstbewußtsein nur als die für sich unselbständige und irreale Art und Weise auffaßt, wie das zum Menschen eingeschränkte

göttliche Selbst sich innerhalb der Sphäre der Erscheinung spiegelt. —

Sobald nun der Mensch sich diese seine wesenhafte Identität mit Gott zum Bewußtsein bringt, so ist damit die Erlösung eingeleitet. Das Bewußtsein der Identität ist nicht schon selbst die Erlösung, wie Hegel meint; denn dieses Bewußtsein kann als ein rein theoretisches vorhanden sein, ohne daß der Mensch darum aufhört, seinen natürlichen Trieben unterworfen zu bleiben. Auf die Umwandlung der Gesinnung und des Willens aber kommt es, wie wir wissen, bei dem Akte der Erlösung an. Folglich kann auch das Bewußtsein der Wesensidentität mit Gott nur dadurch zum Mittel der Erlösung werden, daß der Mensch die praktischen Konsequenzen daraus zieht. Der Mensch muß die Geistigkeit, die den innersten Kern und gleichsam den angestammten Herrn seines Wesens bildet, ausdrücklich auch als solchen anerkennen; er muß sein empirisches natürlich bedingtes Ich zugunsten seines wahren Selbst verneinen; er muß dasjenige, was er an sich ist, nämlich absoluter Geist, auch für sich werden, d. h. er muß die objektiven Zwecke Gottes zu Zwecken seines eigenen unmittelbaren Ich erheben.

Der Mensch muß zur Einsicht kommen, daß es widersinnig ist, die Zwecke seines natürlichen Ich als seine Zwecke anzusehen, weil das Ich ja als solches gar nichts Wirkliches ist; er muß begreifen, daß sein wahres Selbst vor und hinter seinem Ich in einer Sphäre liegt, die über alle Ichlichkeit und Subjektivität hinaus ist. Wenn er so die Überzeugung gewinnt, daß der natürliche oder egoistische Wille nur eine untergeordnete Teilwillensfunktion im Gegensatze zum sittlichen Willen ist, in welchem erst eigentlich sein Wesen zum Ausdrucke kommt, daß er folglich gegen sein eigentliches Wesen handelt und sich selbst widerspricht, wenn er seinen egoistischen Trieben nachgibt, und nun dieser Überzeugung gemäß sein Wollen einrichtet, dann, aber auch erst dann ist der Mensch erlöst. Dieses Umschlagen des theoretischen in das praktische Bewußtsein aber ist, wie wir gesehen haben, ein Akt der Gnade, den der Mensch, als bloß natürlicher, nicht vollziehen, sondern wozu er nur durch die Wirksamkeit der ihm immanenten Gnadenfunktion gelangen kann; und darum ist nur

der begnadete Mensch, in welchem die mit der sittlichen Gesinnung identische Gnade als solche auch zum Durchbruch und damit zur Betätigung gelangt, der Gottmensch im eigentlichen Sinne dieses Wortes.

Alle Menschen sind der Möglichkeit nach Gottmenschen, sofern alle mit Gott wesentlich identisch sind. Wirklicher Gottmensch aber ist nur, wessen Selbstbewußtsein mit seinem Gottesbewußtsein zusammenfällt und als solches in die Erscheinung tritt, d. h. wer seine Entscheidungen nicht mehr vom Standpunkte des abstrakten, von seiner göttlichen Wesenheit losgelösten Selbstbewußtseins oder Ich, sondern des wahren konkreten Selbstbewußtseins aus trifft, das mit dem göttlichen Bewußtsein eins ist. Nicht die Selbstsucht also ist verwerflich und ist das eigentliche Hindernis der menschlichen Erlösung, sondern die Ichsucht oder der Egoismus ist es, sofern er sich für den Ausdruck des eigentlichen menschlichen Wesens und dieses folgerichtig für ein individuelles, ichliches ansieht. Keine Ethik kommt darüber hinaus, als höchste Forderung die Wesensbetätigung des Menschen (das «naturgemäße Leben» der Stoiker) aufzustellen; keine Religion kann etwas anderes tun, als die Freiheit des menschlichen Selbst vermitteln. Aber nur, wenn das Selbst absolut gefaßt, wenn die wesenhafte Beschaffenheit des Ich geleugnet und die Selbstsucht als die Sucht oder das Streben des Menschen aufgefaßt wird, sein wahres absolutes Selbst in der Erscheinung auszuwirken, nur dann ist Religion und Ethik möglich. Diejenigen Ethiker, die, wie die Positivisten und wie Nietzsche, das menschliche Handeln auf die Selbstsucht gründen, sind also insofern durchaus im Rechte. Ihr Fehler ist nur, das Selbst mit dem Ich zu verwechseln und damit den Egoismus als Prinzip der Ethik auszugeben, der jede Ethik und jede Religion in ihrem Grunde aufhebt. Daher hängt aller Fortschritt des religiösen sowohl wie des sittlichen Bewußtseins von der vertieften Einsicht in die Natur des Selbst ab; und daher bewegen sich alle modernen Versuche, die Weiterbildung der Religion auf individualistischem Boden zu vollziehen, weil sie den Begriff des Gottmenschen zu demjenigen des Menschgottes verkehren, grundsätzlich auf einem verkehrten Wege.

Das wahre konkrete menschliche Selbstbewußtsein ist mit dem göttlichen Bewußtsein eins. Diese Identität ist in der Tat eine unmittelbare, und sie ist es auch im Grunde, die der abstrakte Monismus meint, wenn er von einer unmittelbaren Identität des Menschen und Gottes redet. Der abstrakte Monismus faßt nur diese Identität als eine solche des menschlichen *Selbstbewußtseins* und des göttlichen *Seins* (anstatt des göttlichen Bewußtseins) auf; er bildet sich ein, durch Versenkung in das menschliche Bewußtsein das göttliche Sein unmittelbar als solches in intellektueller Anschauung erfassen zu können, und gelangt so folgerichtig dahin, alles Sein in Bewußt-Sein zu verflüchtigen. Daß es möglich ist, in intellektueller Anschauung, in welcher Bewußtsein und Sein zusammenfallen, unmittelbar Gott selbst zu werden, das ist allerdings der fundamentale Irrtum des abstrakten Monismus. Seine Wahrheit dagegen ist, daß es möglich ist *das eigene Selbstbewußtsein zum göttlichen Bewußtsein zu vertiefen*, dem an und für sich unbewußten Gott dadurch zum Bewußtsein zu verhelfen und auf dem Standpunkte des hiermit gegebenen *gottmenschlichen Bewußtseins* die Freiheit von der Natur zu erlangen. —

Hiermit erhalten nun unsere früheren Bestimmungen eine letzte grundsätzliche Vertiefung. Früher sahen wir, daß Gott sich in die Natur begeben und sich selbst beschränkt habe, weil der Mensch durch die Sünde, wie sie aus seiner Naturbedingtheit entspringt, hindurchgehen muß, um zur Freiheit zu gelangen, eine solche aber nur möglich ist, wenn Gott sich selbst in Gestalt der Gnade im Menschen betätigt. Jetzt zeigt sich, daß jene Selbstbeschränkung Gottes zugleich nötig ist, um Gott zum Selbstbewußtsein zu verhelfen. Das menschliche Selbstbewußtsein, wie es auf Grund der Naturbedingtheit geweckt wird, ist selbst die Bedingung des göttlichen Selbstbewußtseins; das göttliche Selbstbewußtsein aber ist seinerseits wiederum die Bedingung der menschlichen Freiheit. Nur indem Gott sich selbst zum Menschen einschränkt, kommt überhaupt ein Bewußtsein zustande; und nur indem dieses menschliche Bewußtsein unter dem Stachel der Sünde sich zum Bewußtsein des wahren menschlichen Selbst im Gegensatze zum sündigen Ich vertieft, kommt Gott zum Bewußtsein seiner selbst. *Gott muß*

Mensch werden, um seiner selbst bewußt zu werden, und der Mensch muß seiner selbst bewußt werden, um Gott zu werden. Gott begibt sich in die Fesseln der Natur um des Menschen willen, und der Mensch ringt sich aus der Natur empor um Gottes willen. Das sind beides nur verschiedene Ausdrücke für denselben Vorgang, je nachdem ob er aus dem Gesichtspunkte Gottes oder aus demjenigen des Menschen betrachtet wird. Für das religiöse Bewußtsein aber haben sie die Bedeutung, daß sie die enge Zusammengehörigkeit und Interessengemeinschaft Gottes und des Menschen ans Licht stellen, die Überzeugung der Wichtigkeit verstärken, welche die Religion für das gesamte Geistesleben hat und die Bande des religiösen Verhältnisses damit um so enger knüpfen. «Nie hat», sagt Meister Eckehart, «ein Mensch sich irgend wonach so sehr gesehnt, wie Gott sich danach sehnt, den Menschen dahin zu bringen, daß er seiner inne werde. Gott ist allezeit bereit, aber wir sind sehr unbereit; Gott ist uns nahe, aber wir sind ihm fern; Gott ist drinnen, wir sind draußen; Gott ist bei uns heimisch, wir sind Fremde!»

Ist nämlich die menschliche Freiheit nur auf Grund des göttlichen Bewußtseins möglich, das göttliche Bewußtsein aber wiederum nur im Menschen möglich, muß mit anderen Worten der Mensch erst Gott zum Bewußtsein verhelfen, damit Gott ihm zur Freiheit verhilft, dann ist die Religion, wie Hegel sagt, «in der höchsten Bestimmung nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung Gottes selbst».[1] Nicht bloß der Mensch ringt sich alsdann im religiösen Verhältnis von den Fesseln der Naturbedingtheit los, sondern Gott selbst ringt sich im Menschen von diesen Fesseln los, indem er die seinem Wesen unangemessene Form des Daseins in diejenige des Bewußtseins umwandelt und dieses Bewußtsein dazu benutzt, die Freiheit vom Dasein zu erlangen.

So hat also der Theismus im letzten Grunde doch recht, wenn er die Existenz eines göttlichen Selbstbewußtseins als Bedingung der Erlösung auffaßt und behauptet, daß Gott Persönlichkeit sein müsse, um die Erlösung des Menschen zu vollziehen. Sein Un-

[1] a. a. O.

recht besteht nur darin, das göttliche Selbstbewußtsein als ein absolutes und ebenso die göttliche Persönlichkeit als eine solche aufzufassen, die Gott an und für sich, unabhängig von seiner Erscheinung im Menschen, zukommt. In Wahrheit jedoch kann Gott nur im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst gelangen: Gottes Selbstbewußtsein ist nur als göttliches Selbst-Bewußtsein, d. h. als das Bewußtsein des Menschen von der Göttlichkeit seines Selbst, der wesentlichen Identität seines Selbst mit der Gottheit denkbar; so aber ist es nicht, wie der Theismus meint, die unerläßliche Bedingung der Religion, sondern es ist unmittelbar die Religion selbst, und diese ist nichts anderes, als das Selbst-Bewußtsein Gottes. Aber auch die Persönlichkeit im höchsten Sinne ist unmittelbar nur als eine solche des Menschen denkbar. Denn Persönlichkeit ist, wie wir gesehen haben, die Beziehung des endlichen auf das absolute Selbst, setzt mithin die Endlichkeit des Selbst und damit die Naturbedingtheit, die materielle Organisation voraus. So aber ist der Begriff der Persönlichkeit mit demjenigen der Gottmenschheit identisch und nur in diesem Sinne religiös bedeutungsvoll, wohingegen der modische Begriff einer von aller religiösen Beziehung losgelösten Persönlichkeit nur eine widerspruchsvolle Verherrlichung und Verabsolutierung des empirischen Ich und daher in religiöser wie in ethischer Beziehung in gleichem Maße wertlos ist.—

Nur als Gottmensch ist der Mensch erlösungsfähig, und zwar ist diese Erlösung immer doppelter Art: ideale Erlösung als eine solche vom Übel, reale als eine solche von der Schuld. Seine menschliche Natur bedingt, daß er vom Übel nur idealiter, durch Umkehr der Betrachtungsweise erlöst werden kann, weil er, als Naturwesen von seinem natürlichen Grunde und damit auch von dessen Schranken im Ganzen nicht loszukommen vermag. Aber zugleich bewirkt seine göttliche Natur, daß er durch den Wechsel des Gesichtspunktes sich wenigstens von derjenigen Fessel freimacht, die ihm nicht unmittelbar durch sein Wesen selbst, sondern lediglich durch eine einseitige Betrachtungsweise auferlegt ist, nämlich von der aktuellen Verletzung des göttlichen Vernunftzweckes. Indem der Mensch im Bewußtsein seiner Einheit mit Gott die Gesetze seines geistigen Wesens befolgt, ist er

damit im Geiste wenigstens über die Natur hinaus; und wenn ihn die immerwährenden Hemmungen seines idealen Strebens, der Ansturm der Übel und des Leides auch jetzt noch an die natürliche Bedingtheit seines Seins erinnern, so vermögen sie ihn doch nicht mehr zu brechen, weil er weiß, daß sie seinem wahren Wesen, seinem eigentlichen Kerne nichts anhaben können: sein persönliches Selbstbewußtsein schwebt, wie ein Adler, in freier Ätherhöhe über allem Leid des Daseins. Aber allerdings ist diese Freiheit und Erlösung nur eine vorläufige und relative; denn da die reale Erlösung von der Schuld immer nur mit derjenigen vom Übel zusammen besteht, die letztere aber eine bloß ideale ist, so bleibt die Erlösung im Ganzen ein Ideal und kann von einer realen und endgültigen Erlösung des Menschen, solange er lebt, nicht gesprochen werden. Gibt es überhaupt eine solche endgültige Erlösung?

β. Die endgültige reale Erlösung.

> Wenn einst mein Genius die Fackel senkt,
> So bitt' ich ihn vielleicht um manches, nur
> Nicht um mein Ich. Was schenkt er mir damit?
> Das Kind? den Jüngling? oder gar den Greis?
> Verblühet sind sie, und ich trinke froh
> Die Schale Lethens. Mein Elysium
> Soll kein vergangner Traum von Mißgeschick
> Und kleinem, krüpplichtem Verdienst entweihn.
> Den Göttern weih' ich mich, wie Decius,
> Mit tiefem Dank und unermeßlichem
> Vertrauen auf die reich belohnende,
> Vielkeimige, verjüngende Natur.
> Ich hab ihr wahrlich etwas Kleineres
> Zu geben nicht, als was sie selbst mir gab,
> Und ich von ihr erwarb: mein armes Ich.
>
> Herder «Das Ich». Ein Fragment

Wenn die Persönlichkeit nur als empirische auf der Grundlage der menschlichen Organisation und Naturbedingtheit existiert, so folgt daraus die Unmöglichkeit, eine unbeschränkte Dauer über die Grenzen ihres natürlichen Daseins hinaus für sie zu verlangen und diese Dauer sich durch die Religion verbürgen zu lassen. Was der Mensch im religiösen Verhältnis erstrebt, ist die Freiheit von der Naturbedingtheit, von der Unvernünftig-

keit des Daseins, wie sie ihm in der Unbefriedigtheit des eudämonistischen Eigenwillens einerseits, der Unseligkeit des Zerfallenseins mit Gott andrerseits, als Übel und Schuld zum Bewußtsein kommt. Diese Freiheit erreicht der Mensch tatsächlich, und zwar, indem er die Täuschung seines Ich, der Grund und das Wesen seiner selbst zu sein, durchschaut, indem er auch das sich für selbständig haltende Ich als ein Unvernünftiges begreift und das wahre Subjekt seiner psychischen Funktionen als absolutes vernünftiges Subjekt auffaßt. Was heißt es da anders, als diese Einsicht, worauf sich die Erlösung gründet, wieder in ihr Gegenteil verkehren, wenn der Mensch für sein verneintes Ich doch hinterher einen positiven Gewinn erwartet? Alle Möglichkeit der Erlösung beruht ja gerade auf der Nichtigkeit des Ich, beruht darauf, daß das Ich eben nicht berechtigt ist, sich für den Zweck und den Mittelpunkt des Daseins anzusehen, weil es selbst mit zu den alogischen Momenten der Wirklichkeit gehört, auf deren Überwindung die Erlösung abzielt. Und nun sollte der Effekt der Erlösung darin bestehen, die Wichtigkeit und Unaufhebbarkeit des Ich zu illustrieren, indem sie ihm eine absolute Geltung sichert?

Aber das Ich existiert ja nur d u r c h seine und i n seiner Naturbedingtheit, ist nur der imaginäre Brennpunkt der am Organismus reflektierten unbewußten Willensstrahlen. Und da sollte es, von seiner organischen Grundlage losgelöst, als «übernatürliche Substanz» beharren können? Jeder Ohnmachtsanfall, jeder Schlaf bezeugen uns in jedem Augenblicke die Abhängigkeit des Ich vom Organismus und damit die völlige Unselbständigkeit, Wesenlosigkeit und Irrealität jenes scheinbaren Zentrums unseres Daseins. Wir aber, anstatt der Natur zu danken, daß sie uns auf solche Weise selbst an die wahre Bedeutung unseres Ich gemahnt, ziehen daraus den umgekehrten Schluß, unser Ich für übernatürlich anzusehen? Gerade der Tod sollte uns der sicherste Bürge dafür sein, daß unser Ich nicht das Subjekt der Erlösung sein, daß die Erlösung folglich auch nicht in der Befreiung des Ich, daß die Freiheit von der Naturbedingtheit nicht in der Herausgehobenheit des Ich aus dem Wechsel und der Vergänglichkeit der natürlichen Ereignisse bestehen kann. Und wir sollten diese Handhabe, welche die Natur und die Erfahrung uns selbst für die Erlösung bieten,

nicht benutzen, die Wahrheit, die aus den Tatsachen des täglichen Lebens zu uns spricht, überhören und aller vernünftigen Überlegung zum Trotz von der Erlösung eine ewige Dauer unseres Ich erhoffen?

Es war ja gerade die für die Vernunft unbegreifliche Vergänglichkeit des Ich, die Unruhe des ewigen Werdens, wodurch wir uns gepeinigt fühlten, die wesentlich mit bestimmend war für die Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses. Wir strebten, aus diesem rastlosen Strom herauszutreten, wir suchten nach dem festen Punkte, auf welchem wir uns der Zeitlichkeit enthoben fühlten; und wir fanden ihn durch die Schwerpunktsverlegung unseres Wesens aus dem Ich ins Selbst, in dem Gedanken, daß unser wahres Selbst von den Fluten der zeitlichen Geschehnisse nicht berührt wird. Und nun sollte auf einmal das Ich, dem wir gerade entflohen sind und durch dessen Überwindung wir über die Natur erhoben wurden, der lachende Erbe aller unserer Bemühungen sein und die Früchte unseres überichlichen Verhaltens ernten? Aber das Ich ist ja schon ausgelöscht, wenn der Mensch erlöst ist. Alle Erlösung ist ja nicht eine Befreiung des Ich, sondern gerade eine Befreiung vom Ich. Es ist also nur ein letztes Aufzucken der zu überwindenden unvernünftigen Natur in uns, wenn unser Ich sich am Ende doch einen Lohn dafür meint verdient zu haben, daß es sich für die Dauer des irdischen Lebens seiner wirklichen Beschaffenheit gemäß verhielt.

In der Tat nur das empirische Ich, wie es ganz und gar durch die Natur bedingt ist, kann so unvernünftig sein, für sein bißchen Wohlverhalten in diesem Leben, das doch nur seiner wahren Wesenheit entspricht, eine ewige «Belohnung» zu erwarten. Das wahre Selbst des Menschen hingegen, der eigentliche Träger und das Subjekt der religiösen Funktionen, verlangt nichts für sich, für seine individuelle Besonderheit, sondern handelt nur um Gottes willen, denn es fühlt sich durchaus nur als eine Einschränkung der Gottheit; darum schaut es auch ohne Betrübnis dem Untergange seines empirischen Ich zu, mit dessen völligem Erlöschen im Tode es freilich dann auch selbst das Funktionieren einstellt.

Der Grund, warum der Mensch von der Erlösung eine ewige Fortdauer seines Ich erhofft, ist die damit verbundene Erwartung

einer «ewigen Glückseligkeit». Was äußerlich als Naturbedingtheit erscheint, das spiegelt sich in seinem Inneren als Unseligkeit wieder. Mit der Befreiung von den Schranken der Natur, wie sie vollständig nur im Tode stattfindet, erhofft er mithin auch eine vollständige und dauernde Verwirklichung der vorher nur flüchtig und bedingterweise genossenen Glücksempfindung. Indessen haben wir die Hoffnung auf eine positive Seligkeit, die über die restitutio in integrum des Gefühls, über den Zustand des Gottesfriedens hinausgeht, schon mehrfach als widersinnig abgewiesen. Die Erlösung, die der Mensch im religiösen Verhältnis erlangt, besteht dem Übel gegenüber in der Befreiung vom Eudämonismus, in der Umwandlung des egoistischen in einen sittlichen Willen, der Schuld gegenüber in der Aufhebung des inneren Zwiespaltes, worin der Mensch durch sie versetzt ist. Die Forderung, über diese privative Beseligung hinaus noch eine positive Seligkeit zu erlangen, ist nur ein Ausdruck des unvernünftigen eudämonistischen Eigenwillens, wovon der Mensch ja gerade durch die Religion erlöst wird. Es ist das gute Recht des Menschen, sich gegen den Druck der Naturabhängigkeit zu wehren und zu diesem Zwecke ein religiöses Verhältnis einzugehen, ja, im Grunde kann man hier nicht einmal von Egoismus sprechen. Allein über die bloße Leidlosigkeit hinaus ein positives Glück zu verlangen, dazu hat der Mensch durchaus kein Recht, sondern das ist ganz einfach eine Unverschämtheit. Es liegt in der Natur des Geistes, die Aufhebung seiner leidvollen Gefühlsbestimmtheit zu erstreben, denn diese kommt ihm nicht als Geist zu, sondern nur in seiner Naturbedingtheit, durch das Gebundensein an einen materiellen Organismus. Allein den leidvollen Zustand durch einen solchen des positiven Glücks ersetzen zu wollen, der über den Indifferenzpunkt des Gefühles emporsteigt, das ist nicht im Wesen des Geistes begründet, sondern ist auch nur wieder eine Forderung des Nichtgeistigen an ihm und muß folglich vom Standpunkte des Geistes aus verworfen werden. —

Wären die Gedanken von einer ewigen Fortdauer des Ich oder einer persönlichen Unsterblichkeit sowie einer ewigen Seligkeit theoretisch zu begründen, so wäre das ein schwerer Schlag für das echte religiöse Bewußtsein. Denn dieses beruht nur auf der An-

nahme, daß das Ich als solches nicht real ist, und steht und fällt mit dem Glauben an die überichliche Beschaffenheit unseres wahren Wesens. Ein unsterbliches individuelles oder ichliches Selbst ist nur als ein individuelles substantielles Wesen denkbar. Ist aber der Mensch eine individuelle Substanz (Monade), so ist Gott nicht die absolute Substanz, so ist der Mensch nicht Gottmensch und folglich auch keine Erlösung möglich.

Zum Glück für das religiöse Bewußtsein gibt es keine Möglichkeit, die Substantialität des Ich und damit die persönliche Unsterblichkeit durch rein theoretische Erwägungen sicher zu stellen. Alles, was in dieser Beziehung an ernst zu nehmenden «Beweisen» bisher vorgebracht ist und noch immer wiederholt zu werden pflegt, läuft letzten Endes auf die Behauptung hinaus, daß der Geist selbst das Bewußtsein sei. Aber gerade diese Behauptung ist um so weniger aufrecht zu erhalten, je weiter die erkenntnistheoretische Einsicht fortschreitet und sich dabei herausstellt, daß wir es bei der sog. inneren Wahrnehmung ebensowenig mit einem realen Sein, wie bei der Wahrnehmung der Außenwelt zu tun haben und daß unser Bewußtsein schon deshalb kein reales sein kann, weil es eben nur Bewußt-Sein, ideelles Sein ist. Das Bewußtsein ist mithin auch nicht der Geist selbst oder das reale Subjekt unserer psychischen Funktionen, sondern eben nur ein Zustand unseres Geistes, wie er durch und durch bedingt ist durch dessen Gebundensein an das materielle Substrat unseres Organismus.[1] Folglich kann auch nach dem Zerfalle dieses Organismus das Bewußtsein oder Ich nicht als ein selbständiges reales Wesen übrig bleiben. Der Versuch des Okkultismus und der sog. Theosophie, vom empirischen Ich ein anderes «transzendentales Ich» als das wahre Selbst zu unterscheiden und diesem an dem sog. Äther- oder Astralleibe einen vom empirischen Organismus verschiedenen Grund und Halt zu geben, der nach dem Zerfalle des anderen übrig bleibt, scheitert nicht bloß an seinen metaphysischen Schwierigkeiten, sondern erreicht auch sein Ziel, die persönliche Unsterblichkeit zu erweisen, doch nicht. Denn da das «transzendentale» Ich des Okkultismus mit meinem, dem empirischen Ich, nicht identisch ist, so kann es mir auch zum

[1] Vgl. oben S. 283 ff.

Beweise meiner eigenen Unsterblichkeit nichts nützen. Gesetzt, daß es in seiner individuellen Gestalt nach dem Absterben des empirischen Organismus übrig bliebe, so hätte ich doch nichts davon, da mein Ich, wie es sich im Zusammenhange mit meinem (empirischen) Organismus entwickelt hat, mit diesem auch zugrunde geht. Dasjenige Ich mithin, an dessen Fortdauer dem Menschen allein gelegen sein kann, ist immer nur sein empirisches Ich, denn dieses allein ist das Subjekt seines eudämonistischen Eigenwillens. Wenn dieses nicht unsterblich ist, so kann ihm das fernere Schicksal seines transzendentalen Ich so gleichgültig sein, wie dasjenige der Atome seines Organismus.[1]

Daß die Annahme einer persönlichen Unsterblichkeit wissenschaftlich nicht zu erweisen sei, darüber besteht unter den fortgeschritteneren Theologen schon längst kein Zweifel mehr. Wenn diese sich jedoch damit zu trösten pflegen, daß sie wissenschaftlich auch nicht widerlegt werden könne,[2] so kann das mit gutem Gewissen nur unter der Voraussetzung behauptet werden, daß dem Bewußtsein eine selbständige und reale Bedeutung zukomme; dies aber ist nicht bloß sehr wohl widerlegbar, sondern gerade auch vom religiösen Standpunkte aus nicht aufrecht zu erhalten. Übrigens pflegt dabei auch vergessen zu werden, daß dem Behauptenden die Beweislast obliegt. Denn hiernach kann die vermeintliche Unwiderlegbarkeit des Unsterblichkeitsglaubens auch nicht dazu benutzt werden, diesem Glauben doch wiederum als Halt zu dienen. So ist es nur zu wohl begreiflich, wenn die Frage der persönlichen Unsterblichkeit in den «wissenschaftlichen» theologischen Erörterungen nach Möglichkeit umgangen, wenn sie höchstens noch in der Praxis auf der Kanzel und bei Todesfällen in der Gemeinde notgedrungen berührt zu werden pflegt, und dies zwar zumeist in jener schillernden, zweideutigen Ausdrucksweise, aus welcher sich jeder heraushören kann, was ihm beliebt, und worin es die heutige Theologie zu so großer Virtuosität gebracht hat. Der Widerspruch zwischen der modernen Weltanschauung und der christlichen Vorstellungswelt tritt hier

[1] Vgl. mein Werk «Das Ich als Grundproblem der Metaphysik» (1897)

[2] Lipsius «Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik» (1879) S. 857 f.

noch viel krasser, als bei der Frage nach der Persönlichkeit Gottes zutage und drückt der ganzen Theologie, die, als christliche, nicht umhin kann, an der Unsterblichkeit festzuhalten, den Stempel der vollkommenen Unwissenschaftlichkeit auf. Denn was hilft alles wissenschaftliche Gebaren, was helfen alle noch so ernsthaft gemeinten Versuche, die religiöse Weltanschauung in spekulativer Weise fortzubilden, wenn gerade an den entscheidenden Punkten die Zugehörigkeit zum Christentume den Gang des spekulativen Gedankens von seiner Bahn ablenkt und die Unmöglichkeit, das Widersinnige plausibel machen zu wollen, die Theologen nötigt, ihre eigentliche Meinung in die Wolken einer konventionellen Phraseologie zu hüllen? Wenn von dieser Art, die religiösen Fragen zu behandeln, ein Mann, wie Nietzsche, sich mit Widerwillen abwendet, so ist das nur zu wohl verständlich. Die liberale Theologie in ihren verschiedenen Schattierungen ist jedenfalls zu allerletzt berechtigt, ihm hieraus einen Vorwurf zu machen.[1]

Ob es bei dieser Lage der Dinge doch nicht angemessener wäre, den unhaltbaren Posten aufzugeben und sich offen und frei gegen die persönliche Unsterblichkeit zu erklären, anstatt sich mit halben Zugeständnissen, verlegenem Schweigen oder tönenden Redensarten um die ganze Frage herumzudrücken? Der christliche Grundsatz «amica mea veritas, sed magis amicus Christus» ist gewiß in seiner Art schön und rührend, aber mit Wissenschaft hat er nichts zu tun, und wer sich zu ihm bekennt, der sollte konsequenterweise auch darauf verzichten, die ihm durch Christus verbürgten «Glaubenswahrheiten» durch ein pseudowissenschaftliches Getue aufzuputzen und damit den Anschein zu erwecken, als huldigte er eigentlich dem umgekehrten Grundsatz. Allerdings ist dem Christentume mit der Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit der Hauptpfeiler unteraus gezogen, der für den ganzen Aufbau seiner Weltanschauung ursprünglich bestimmend gewesen ist, und wodurch es seinen Sieg über die antike Welt erfochten hat; noch heute ist es wesentlich die Hoffnung auf eine ewige Glückseligkeit im Jenseits, wodurch die Meisten in ihr festgehalten und zur christlichen Religion gezogen werden. Allein daß die persönliche Unsterblich-

[1] Vgl. mein Werk «Nietzsches Philosophie»

keit religiös unentbehrlich, daß sie geradezu ein Postulat des religiösen Bewußtseins überhaupt sei, kann so wenig behauptet werden, daß vielmehr gerade umgekehrt erst die gegenteilige Ansicht die Reinheit des religiösen Bewußtseins sichert. Denn die Hoffnung auf eine ewige Glückseligkeit nach dem Tode kann, wie die Menschen nun einmal geartet sind, zu nichts anderem führen, als durch die Köderung des Egoismus das religiöse Bewußtsein zu vergiften — dies zeigt das Beispiel aller jenseitsgläubigen Menschen zur Genüge; sie macht damit für jedes konsequente Denken die Aufgabe der Religion zu einer prinzipiell unlösbaren und widerspruchsvollen. Der transzendente Optimismus ist daher auch für ein echtes religiöses Bewußtsein genau so unannehmbar, wie der empirische, die Hoffnung, erst im Jenseits die wahre Erlösung zu gewinnen und für seine Taten belohnt zu werden, ist nicht anständiger, als die auf Lohn im Diesseits. Wenn das Wesen der Erlösung in der Befreiung des Menschen vom Ich erkannt ist, so versteht es sich von selbst, daß der Wille dieses Ich, der eudämonistische glückshungrige Eigenwille nicht die Früchte der Erlösung ernten kann. Wer hieran Anstoß nimmt und fortfährt, auf die ewige Glückseligkeit zu pochen, der zeigt damit nur, daß er gar nicht weiß, was Erlösung ist, der ist noch weit entfernt von der Uneigennützigkeit und Naturfreiheit des wahrhaft religiösen Menschen.

Nun gibt es freilich in der Wirklichkeit keine Religion, die dem Gedanken der persönlichen Unsterblichkeit nicht in irgend einer Weise Rechnung trüge. Allein darin ist doch keine Rechtfertigung dieses Gedankens selbst zu finden, da Wirklichkeit und Idee sich nirgends vollständig decken. Die Religionsphilosophie hat es nur mit der letzteren, nicht aber mit der ersteren zu tun. Ihre Aufgabe ist es, wie wir gesehen haben, nicht, darzulegen, was wirklich *ist*, sondern was wirklich sein *soll*, und sie muß darauf bestehen, daß, falls sich irgendwo ein Widerspruch zwischen ihren aus dem Wesen des religiösen Bewußtseins richtig entwickelten Prinzipien und der Wirklichkeit ergibt, der Mangel auf Seiten der letzteren liegt und diese sich nach ihr, nicht sie sich nach der Wirklichkeit zu richten habe. Die positiven Religionen können schon deshalb, weil sie wirklich sind, dem religiösen Ideale nicht entsprechen.

Der Anspruch irgend einer dieser Religionen, die absolute zu sein, ist daher auch in sich widersinnig und eine reine Anmaßung, da es in der Wirklichkeit nichts Absolutes geben kann, eine Anmaßung, die praktisch ja übrigens auch schon dadurch widerlegt wird, daß jede Religion genötigt ist, sich selbst für die absolute anzusehen. Wohl aber müssen wir an der Hoffnung festhalten, daß die Wirklichkeit sich immer mehr dem Ideale annähert und daß folglich auch die Religion sich immer entschiedener von dem im Grunde irreligiösen, ja, antireligiösen Glauben an die persönliche Unsterblichkeit emanzipieren werde. Wenn diese Forderung von der großen Mehrzahl der religiösen Menschen vorläufig noch mit Entrüstung zurückgewiesen, ja, als ein Bruch mit der Religion selbst empfunden wird, so ist das nur der sicherste Beweis dafür, wie tief das religiöse Bewußtsein der heutigen Menschheit noch im alten Eudämonismus darinsteckt und wie weit die religiöse Entwickelung noch von der Erreichung ihres idealen Zieles und damit einer absoluten Religion entfernt ist. Wer hieraus einen Beweis ableiten wollte, daß die persönliche Unsterblichkeit zu den notwendigen Postulaten der Religion gehört, der vergesse nicht, wie der Glaube an das Jenseits es ist, worauf die Macht, der Einfluß und nicht zuletzt die Einnahme der Priesterschaft aller Religionen beruht, und daß es die Kirche und die Priester sind, die das größte Interesse daran haben, jenen Glauben möglichst nicht aussterben zu lassen. In dem Maße, als mit dem fortschreitenden theoretischen Bewußtsein der Menschheit die letztere zur Selbständigkeit gelangt, als der Gedanke der religiösen Autonomie über denjenigen der Heteronomie triumphiert, die Fremderlösung sich zur Selbsterlösung läutert und damit auch die priesterliche und kirchliche Vermittelung entbehrlich gemacht wird, in demselben Maße wird auch der Köder einer persönlichen Unsterblichkeit an Zugkraft verlieren, und es wird sich zeigen, daß jene nicht eine Forderung des religiösen, sondern nur des priesterlichen und kirchlichen Bewußtseins ist. Vom Standpunkte des letztgenannten Bewußtseins aus ist jene Forderung gewiß praktisch wertvoll: nur religiös im wahren Sinne ist sie nicht; und darum muß auch die Religionsphilosophie es abweisen, sich für dieselbe auszusprechen. —

Die Erlösung vom Übel ist idealer Art, sofern sie das bittere Bewußtsein des Menschen aufhebt, seinen Lebenszweck verfehlt zu haben, wenn sein eudämonistischer Eigenwille mit seinen Bestrebungen an den natürlichen Schranken seines Wesens scheitert. Die Erlösung von der Schuld ist zwar real, sofern sie in einer tatsächlichen Umkehrung der bisherigen Willensstrebungen beruht, allein sie ist auch bloß vorläufiger Art und ist der beständigen Gefahr ausgesetzt, an die Natur wiederum verloren zu werden. Aus diesem Grunde können die bisher betrachteten Arten der Erlösung dem Menschen auch nicht völlig genügen. Denn die subjektive Empfindung des Leides wird ja durch die Umwandlung der Gesinnung nicht beseitigt, sie wird nur in eine Sphäre oder unter eine Beleuchtung gerückt, in welcher sie ihre Schärfe für den Menschen verliert, ja, sie darf, wie wir gesehen haben, nicht beseitigt werden, wenn anders ein echtes religiöses Bewußtsein möglich sein soll. In dem Gefühle dieser Unzulänglichkeit der religiösen Erlösung liegt die Berechtigung dafür enthalten, daß der Mensch außer der idealen und realen vorläufigen Erlösung noch eine endgültige reale Erlösung fordert. Kann nun diese, wie gesagt, nicht positiver Art sein, nicht in der Verlängerung des Ich über den Tod hinaus und einer damit gegebenen positiven Seligkeit bestehen, so bleibt nur übrig, sie als eine negative aufzufassen.

In dem Begriffe der Erlösung selbst liegt ja offenbar nichts enthalten, was auf die Gewinnung irgendwelchen positiven Zustandes hindeutete, sondern lediglich das Moment der Negation des gegenwärtigen Zustandes. Erlösung heißt Befreiung, Losmachung von einer gegebenen Unzulänglichkeit und Wesenseinschränkung. Als solche erkannten wir vom religiösen Standpunkte aus die menschliche Naturbedingtheit. Wird nun jene bei der idealen Erlösung nur innerlich, durch Versittlichung des Willens erreicht, so kann mithin die endgültige reale Erlösung nur in der gänzlichen Abstreifung der menschlichen Natürlichkeit, in der damit gegebenen völligen Aufhebung seines Willens, im Erlöschen seiner Individualität, d. h. im Tode des Menschen, bestehen. Erlösung ist Befreiung des Menschen von seinem Ich. Diese findet statt, indem die Wesenlosigkeit und Irrealität des Ich durchschaut

und der Schwerpunkt seines Wesens vom Ich in seinen göttlichen Grund hineinverlegt wird. Aber solange das Ich noch fortbesteht, d. h. solange der Mensch existiert, macht es auch immer wieder seine vermeintlichen Rechte gegenüber dem wahren Selbst des Menschen geltend, und die Befreiung vom Ich ist ein beständiges Sichbefreien, ein unaufhörlicher Kampf des sittlichen gegen den natürlichen Willen, bei welchem das Endziel, der Gottesfriede, immer nur ein bloß annäherungsweise erreichbares Ideal bleibt. Die endgültige Erlösung ist folglich erst dann gegeben, wenn die völlige Freiheit vom Ich, und zwar nicht bloß in idealer, sondern in realer Weise erreicht ist, und dieses geschieht durch den Tod des Menschen.

Der Tod ist die endgültige reale Erlösung, das Sterben die Eingangspforte zum wahren absoluten Gottesfrieden. Zwar unterliegt ihm jedes Geschöpf ohne Ausnahme, allein eine Erlösung im religiösen Sinne ist der Tod doch nur für den religiösen Menschen, für denjenigen, der seine sittliche Pflicht getan hat und nun die gänzliche Auflösung seines Ich, wodurch seine menschliche Unzulänglichkeit bedingt war, als ein wohlverdientes Geschenk der göttlichen Gnade hinnimmt. «Niemand», sagt Meister Eckehart, «kann in die Gottheit begraben und selig sein, der nicht zuvor für Gott gestorben ist».[1] Der natürliche Mensch muß die Vernichtung seines Ich als den schrecklichsten der Schrecken fürchten. Denn für ihn ist ja das Ich sein Selbst, das bestimmende Prinzip aller seiner Handlungsweisen, der substantielle Kern seines Wesens, um dessen Lust und Unlust sich all sein Denken und Tun gedreht hat; und wenn dies Selbst zerstört wird, so bedeutet das für ihn die Durchstreichung aller seiner Strebensziele, die Verurteilung und Vernichtung des gesamten Daseins, als dessen Träger und Mittelpunkt er sich selbst betrachtet. Der religiöse Mensch hingegen, der sein Ich immer nur gering geschätzt, der in ihm die eigentliche Schranke seines Wesens erkannt und es lediglich als Mittel für die Zwecke seines höheren Selbst verwandt hat, nimmt ohne Groll vom Leben Abschied. Ihm ist der Tod ein Beweis dafür, daß Gott, der mit seinem wahren Selbst identisch ist, jenes Werkzeugs für seine

[1] a. a. O. S. 201

Zwecke nicht mehr bedarf. Er suchte ja im Leben nichts für sich, für sein Ich; wie sollte er es also wohl als Schmerz empfinden, durch den Tod von der Illusion des Ich erlöst zu werden? Oder darf er sich nicht vielmehr glücklich schätzen, dieses nichtige und doch scheinbar so reale und selbstherrliche Ich durch den Tod gleichsam ad absurdum geführt zu sehen, zu erfahren, wie es sich hier wirklich als dasjenige erweist, was es an sich ist, und wofür er es immer gehalten hat: eine unselbständige Erscheinung, ein Phantom, ein eitler Komödiant, der sich als König aufspielt? Liegt doch darin nur die Bestätigung für ihn enthalten, daß er recht hatte, sich während seines Lebens ihm gegenüber seine Freiheit zu bewahren und den Schwerpunkt seiner Existenz in einer überichlichen Sphäre zu suchen.

Für den religiösen Menschen, der von der Überzeugung einer göttlichen Vorsehung durchdrungen und gewohnt ist, die Welt als ein vernünftiges und sinnvolles Ganzes aufzufassen, verliert daher auch der Tod den Charakter einer brutalen Absichtslosigkeit, der blödsinnigen Unvernunft des Zufalls. Zwar ist auch er, wie die übrigen Menschen, dem natürlichen Schmerze unterworfen — das liegt nun einmal in seiner Naturbedingtheit und der damit gegebenen psychologischen Konstitution seiner menschlichen Geistigkeit begründet — allein der Schmerz des religiösen Menschen ist doch davor geschützt, sich bis zur gänzlichen Verzweiflung an der Wirklichkeit, zum wilden Entsetzen über die Unvernünftigkeit des Seins, zum Ekel über sich selbst und die gesamte Welt zu steigern. Es ist der Schmerz der Resignation, der auch dem größten Leide gegenüber einen Trost in dem Gedanken der Nichtigkeit und relativen Bedeutungslosigkeit aller endlichen Erscheinungen findet; es ist die Träne im Auge des Verzeihenden, der nicht umhin kann, Ja zu sagen, auch wenn er die Notwendigkeit der Geschehnisse, den inneren Zusammenhang der Dinge nicht einsieht. Der religiöse Mensch ist tief davon durchdrungen, daß Gott schon wissen wird, warum er ihn oder seine Lieben gerade jetzt, unter diesen und diesen Umständen abberuft, er weiß, daß, aus einem höheren Gesichtspunkte angesehen, alles Wirkliche vernünftig und also gut ist; aber er zweifelt auch nicht daran, daß das wahrhaft Wirkliche nicht das Ich, dieses zu-

fällige bestimmte Individuum, sondern das in ihm lebendige Allgemeine ist, das nicht sterben kann, sich vielmehr aus allen seinen scheinbaren Untergängen doch immer wieder zu neuer lebendiger Wirksamkeit in neuen Individuen emporringt, und daß es daher töricht ist, sich darüber zu beklagen, weil das Unwirkliche und Unwesentliche sich im Tode als ein solches ausweist. Wenn der religiöse Mensch vom Leben scheidet, so geschieht es folglich in der beruhigenden Überzeugung, daß Gott für den Platz, den er ausgefüllt hat, neue Kräfte in Bereitschaft hat: bei der zweckvollen Verknüpfung aller Teile innerhalb des großen Ganzen kann ja auch seine Lebensarbeit nicht vergeblich gewesen sein, das von ihm gewirkte Gute nicht verloren gehen. Der Prozeß der sittlichen Weltordnung aber, an deren Verwirklichung er teilgenommen hat, schreitet weiter und wird auch ohne ihn zu seinem von Gott gewollten Endziel kommen. Wie sagt doch Herder?

— «Was an mir stirbt, bin ich nicht selbst!
Was in mir lebet, mein Lebendigstes,
Mein Ewiges kennt keinen Untergang.»

## 2. Das mittelbare Subjekt des religiösen Verhältnisses: die Welt (die religiöse Kosmologie)

Vom Menschen, als dem unmittelbaren religiösen Subjekt, haben wir die Welt als das mittelbare Subjekt des religiösen Verhältnisses unterschieden. Bildete jener in seinem Verhalten zu Gott den Gegenstand der religiösen Anthropologie, so diese denjenigen der religiösen Kosmologie. Unmittelbar verhält sich nur der Mensch zu Gott. Allein dies Verhalten des Menschen ist selbst bedingt durch das Verhältnis der Welt zu ihm, und in diesem Sinne kann mittelbar auch von einem Verhältnis der Welt zu Gott gesprochen werden. Der Mensch verhält sich zu Gott, um von der Welt, den Schranken der Natur, erlöst zu werden.

Da entsteht die Frage: Was ist die Natur, die den Menschen einschränkt, den Geist in der Gestalt des materiellen Organismus verendlicht und durch den Widerspruch, worin sie ihn hierdurch mit sich selbst verwickelt, das veranlassende Prinzip der religiösen Erhebung bildet? In jedem Falle muß sie etwas von Gott Abhängiges sein, denn anders wäre es nicht denkbar, daß der Mensch durch Vermittelung der Gottheit von ihr loskommt. Auf der anderen Seite muß sie aber auch zugleich etwas dem menschlichen Geiste Entgegengesetztes, ihm Widersprechendes und also Unvernünftiges sein, um in diesem die Sehnsucht nach Erlösung von ihr hervorzurufen und von ihm als Schranke empfunden zu werden. Die Frage ist also: Wie muß die Welt gedacht werden, um einerseits von Gott abhängig und andererseits etwas dem menschlichen Geiste Entgegengesetztes sein zu können?

Offenbar kann eine Antwort auf diese Frage nur direkt von der Bestimmung des menschlichen Geistes aus gegeben werden. Wenn wir wissen, was der menschliche Geist ist, so können wir auch sagen, was sein Gegenteil ist, oder worauf die Gegensätzlichkeit der Natur zum Geiste beruht; und wenn uns erst die genauere Beschaffenheit der Natur bekannt ist, so kann es uns auch nicht mehr schwer fallen, anzugeben, in welchem Sinne von einer Abhängigkeit der Natur von Gott die Rede sein kann.

### a. Die Welt als Erscheinung

*α.* Das Wesen der Natur. Es liegt, wie wir gesehen haben, der naiv realistischen Auffassungsweise des Menschen nahe, den Geist mit dem Selbstbewußtsein oder Ich zu identifizieren und dieses für ein substantielles Wesen, für den Träger der psychischen Funktionen anzusehen. Soll also die Natur im Gegensatze zum Geist gedacht werden, so stehen zwei Möglichkeiten offen: entweder man spricht der Natur die Substantialität und Selbständigkeit ab und betrachtet sie als eine bloße Vorstellung innerhalb des menschlichen Bewußtseins; dann ist nicht einzusehen, wie eine so bestimmte Natur, die selbst gar kein reales, sondern nur ein ideelles Sein als Inhalt des Bewußtseins hat, eine Schranke dieses Bewußtseins bilden und damit das auslösende Prinzip der Erlösungssehnsucht sein kann — bei ihrer Leugnung der Dinge an sich und deren transzendenter Einwirkung auf den Geist erweist sich eine derartige subjektiv- bzw. transzendental-idealistische Auffassung mithin völlig außerstande, die natürliche Beschränktheit des Menschen zu erklären, und schlägt in den religiös unhaltbaren Standpunkt des abstrakten Monismus um, sobald sie dazu fortschreitet, das individuelle zu einem absoluten Selbstbewußtsein aufzubauschen, um dadurch die relative Unabhängigkeit der Natur vom Ich zu retten (Fichte). Oder aber man erklärt auch die Natur für eine selbständige Substanz, die außerhalb des Ich real ist, und bestimmt ihre Gegensätzlichkeit zum Geist als Stofflichkeit; dann hängt die Möglichkeit einer Beschränkung des Geistes durch die Natur davon ab, daß der Stoff auf das Ich zu wirken vermag; diese Möglichkeit aber scheint dadurch verbürgt, daß im Falle einer solchen Auffassung die Abhängigkeit der Natur von Gott sich als Schöpfung der stofflichen Materialität von seiten Gottes darstellt, der auch zugleich die Einwirkung der Natur auf den Geist vermittelt. Das ist die Ansicht des Theismus, wie dieser gewöhnlich aufgefaßt zu werden pflegt.

Nach ihr hat Gott die Natur als eine selbständige Substanz von stofflicher Beschaffenheit ins Dasein gerufen, ihr Verhalten durch die ihr eingeprägten Gesetze bestimmt und durch die Vereinigung der geistigen (ichlichen) Substanz mit der körperlichen oder Stoff-

substanz den Naturbegriff zum Weltbegriff vervollständigt. Diese Auffassung, die ihre berühmteste philosophische Ausgestaltung im System des Descartes erhalten hat, führt konsequenterweise zum Deismus, wie sie denn bekanntlich auch dem achtzehnten Jahrhundert, dem Zeitalter der Aufklärung, ihren Stempel aufgedrückt hat. Damit aber erweist sie sich für das religiöse Bewußtsein genau so unannehmbar, wie wir dieses vom abstrakten Monismus gesehen haben. Denn sie hebt den lebendigen Zusammenhang zwischen Gott und der Welt auf, rückt Gott als ein schlechthin transzendentes Wesen über die Sphäre der Weltendlichkeit hinaus, vernichtet damit seine Absolutheit und macht sowohl hierdurch wie durch ihre Leugnung aller tätigen Beziehungen zwischen Gott und Mensch das religiöse Verhältnis illusorisch.

Soll bei der Annahme der Zweiheit von Gott und Welt ein religiöses Verhältnis möglich sein, so dürfen sich beide nicht beziehungslos gegenüberstehen, sondern Gott muß mit seinem Willen in den Weltlauf eingreifen und sein Dasein durch Beeinflussung des Geschehens erweisen. Ein solches persönliches Eingreifen Gottes in den Weltlauf erscheint vom Standpunkte des letzteren aus als zeitweilige Aufhebung und Durchbrechung der natürlichen Gesetzmäßigkeit, d. h. als Wunder. Die Annahme von Wundern aber ist nicht bloß aus wissenschaftlichem Gesichtspunkte undiskutierbar: sie ist auch auf dem Boden des religiösen Bewußtseins selbst nicht aufrecht zu erhalten. Denn sie drückt auch den göttlichen Gnadenakt zu einem Wundereingriff Gottes in die psychologische Gesetzmäßigkeit des Menschen herab und verhindert damit, daß der Mensch von sich aus unmittelbar irgend etwas zu seiner Erlösung tun kann. Wenn die Gnade Gottes von der psychologischen Gesetzmäßigkeit des Menschen unabhängig ist, so darf der Mensch nicht hoffen, durch seine persönliche Sehnsucht und sein Ringen nach Erlösung den Strahl der göttlichen Gnade auf sich zu lenken, so kann er nicht behaupten, in der Stärkung seiner sittlichen Gesinnung unmittelbar schon einen Beweis für den Fortschritt in der Gnade zu besitzen. Er muß dann einfach passiv warten, ob die Gnade Gottes über ihn kommt, und hat keine Gewähr, daß Gott ihn durch seine Gnade erlösen

werde, wie dies folgerichtig in der Lehre von der Prädestination zum Ausdrucke kommt. Erscheint es aber nicht möglich, unmittelbar durch innerliche Arbeit an sich selbst ans Ziel zu kommen, so liegt es nahe, mittelbar durch äußerliche Veranstaltungen sich der Gnade zu versichern, den Gnadenwillen Gottes auf eine «übernatürliche Offenbarung» zurückzuführen und Gott durch besondere Verrichtungen gleichsam zu zwingen, dem Einzelnen seine Gnade zuzuwenden. Damit wird der religiöse Glaube zu einem bloßen theoretischen Fürwahrhalten sog. Offenbarungs«tatsachen» verzerrt, die ein Hohn auf alle wirklichen Tatsachen sind und auf den höheren Stufen der geistigen Entwickelung nur durch ein Opfer des Intellektes noch geglaubt werden können; die äußere Zufälligkeit der Geschichte reißt die Herrschaft über die innere Notwendigkeit der psychischen Gesetzmäßigkeit an sich, und die ganze Erlösungsarbeit des Menschen sinkt zur Karikatur der Theurgie, einem magischen Vermittelungszauber herab, der ebenso sehr die Vernunft des Menschen, wie die Absolutheit Gottes aufhebt.

Das Mittel, um Gott den Menschen geneigt zu machen und eine lebendige Beziehung zwischen beiden herzustellen, ist der Kultus. Mag man dabei nun an bloße Gebete bzw. Opfer, an Waschungen, Segnungen, Weihen, symbolische Handlungen, Taufe, Abendmahl oder an sonstige religiöse Verrichtungen denken: immer handelt es sich hierbei letzten Endes und ursprünglich darum, die Gnade, die auf psychologischem Wege unerlangbar ist, durch magische Vermittelung ins Spiel zu setzen, die göttlichen Wundereingriffe in den Weltlauf in bestimmte, den Menschen erwünschte Richtungen zu lenken und damit einen persönlichen Einfluß auf die Gottheit auszuüben. Ein solcher religiöser Naturalismus pflegt in den Priestern seine eifrigsten Fürsprecher zu haben, ja, von ihnen wohl gar für die Hauptsache in der gesamten Religion überhaupt erklärt zu werden; sind es doch eben sie, in deren Hände die ordnungsmäßige Ausübung aller jener Verrichtungen gelegt ist, und die davon einen wirklichen Vorteil haben! In jeder Religion, in welcher die Priesterschaft, wie im Katholizismus, die entscheidende Rolle spielt und die Institution der Kirche sich für die unumgängliche Vermittlerin des religiösen

Heiles ausgibt, pflegt daher auch die «Offenbarungsreligion» und damit der Theismus für die höchste Stufe der Religion überhaupt erklärt und als solche auch «bewiesen» zu werden. Denn sie steht und fällt mit dem Glauben, daß Gott und Welt substantiell verschiedene Sphären darstellen und Gott sich folglich auch nicht auf natürlichem Wege, sondern nur durch übernatürliche Offenbarung und Wundereingriffe bekunden könne. Wenn die kirchliche Dogmatik am Wunder und der Offenbarung im Sinne eines historischen Geschehnisses festhält und von einer anderen Auffassung des religiösen Verhältnisses, als der dualistischen des Theismus nichts wissen will, so ist das folglich nur zu wohl begreiflich.[1] Die Religionsphilosophie jedoch, deren Aufgabe ist, das religiöse Verhältnis theoretisch durch vernünftige Reflexion zu begründen, kann jene Annahme schon deshalb nicht teilen, weil sie sich zu ihrer eigenen Aufgabestellung in einem prinzipiellen Widerspruch befindet. Eine «theistische Religionsphilosophie» — man kann es nicht oft genug betonen — ist genau so ein Widerspruch in sich selbst, wie eine «pantheistische Offenbarung» oder eine «katholische Philosophie». Es ist nicht wahr, was man so häufig hört, daß Religion und Wissenschaft bzw. Philosophie miteinander unvereinbar seien. Nur eine theistische Religion ist mit der

[1] Es sind uralte Vorstellungen aus der prähistorischen Zeit der Menschheit, die in jenem Glauben an die Möglichkeit einer magischen Beeinflussung Gottes von seiten des Menschen und übernatürlicher Wundereingriffe mit atavistischer Hartnäckigkeit durch die höheren Stufen der Entwickelung immer wieder durchschlagen und in der dualistischen Weltauffassung des Theismus einen willkommenen Halt gefunden haben. Durch die besonderen Mischungsverhältnisse der Rassen und Individuen begünstigt, erhebt in ihnen das vorhistorische Schamanentum immer wieder von neuem sein Haupt und strebt die unterste (mongoloide) Schicht der europäischen Bevölkerung die Herrschaft über die weißen Erobererrassen zurückzugewinnen. Hierauf — und nicht etwa auf ihren inneren religiösen Vorzügen beruht aller Wunderglaube bei den zivilisierten Völkerschaften, sowie die Macht und das Ansehen der Kirche und ihres Priesterstandes. In diesem Sinne kann die Kirche geradezu als die historische Organisation der europäischen Urbevölkerung angesehen werden, womit die letztere noch in die Gegenwart hereinragt. Oder welcher Unterschied besteht wohl zwischen dem römischen Papste, der den Gläubigen unter bestimmten Bedingungen einen «Ablaß» von so und so vielen Jahren verspricht und sich also damit eine Macht über die metaphysische Sphäre des Himmels und der Hölle zuerteilt, und dem mongolischen Schamanen,

Wissenschaft unvereinbar,[1] und nur eine solche Philosophie verdient diesen Namen mit Recht, die jede Gemeinschaft mit dem dualistischen Theismus von der Hand weist. Denn der Theismus, wofern er sich nur selbst begreift, verlangt den Verzicht auf die Vernunft und die gläubige Unterwerfung unter die sog. Offenbarung. Die Philosophie hingegen muß darauf bestehen, daß eine Annahme, die nicht im Einklange mit den allgemeinen Erfahrungsgesetzen auf vernünftigem Wege zustande gekommen und vernünftig zu begründen ist, eben deshalb auch keinen Glauben verdient. Es ist die prinzipielle Voraussetzung der Religionsphilosophie, daß das religiöse Verhältnis logisch durchschaubar ist. Und es ist ebenso die prinzipielle Voraussetzung des Theismus, daß jenes Verhältnis sich auf Offenbarung stützt, also nicht durch die Vernunft begründet und folglich auch nicht logisch zu begründen ist. Damit ist zugleich für die Religionsphilosophie auch die Frage entschieden, ob der Natur ein substantielles Dasein außerhalb des göttlichen Wesens zugesprochen werden könne.

Wenn es nämlich wahr ist, daß eine solche Annahme nur entweder in der deistischen Form oder unter der Voraussetzung von transzendenten Wundereingriffen und einer übernatürlichen Offenbarung aufrecht zu erhalten ist, so muß sie vom Standpunkte des echten religiösen Bewußtseins aus verworfen werden. Aber entsprang nicht diese ganze Annahme nur aus der irrtümlichen Grundvoraussetzung der Selbständigkeit und Substantialität des Menschengeistes, zu welcher die Natur im Gegensatze stehen sollte? Wie aber, wenn der menschliche Geist gar kein selbständiges Wesen ist, sondern, wie die Anthropologie gezeigt hat, nur eine für sich unselbständige Erscheinung des absoluten Wesens darstellt? Dann fällt damit die Notwendigkeit fort, dem natürlichen Dasein die Wesenhaftigkeit und Selbständigkeit zuzu-

der gegen einen entsprechenden Lohn die Götter im Himmel zu bestimmten Leistungen veranlassen und Regen auf die Erde herabzaubern zu können behauptet? Derartige geistige Übereinstimmungen und der Glaube an sie lassen deutlicher als alle äußerlichen anthropologischen Beobachtungen, Messungen, Berechnungen usw. erkennen, auf welchem Boden die heutige Menschheit erwachsen ist und welche Elemente in ihrem Blute gemischt enthalten sind. [1] «Semitischer Monotheismus ist der geborene Gegner aller echten Wissenschaft» (Renan).

sprechen. Denn diese ergab sich ja nur im Gegensatze zu der Art, wie der menschliche Geist bestimmt war. Der Theismus begeht den methodologischen Fehler, in seiner Betrachtung der religiösen Bestimmungen nicht, wie er es tun müßte, vom religiösen Verhältnisse, sondern von der Substantialität und Selbständigkeit des religiösen Subjekts auszugehen. Er setzt in dogmatischer Weise voraus, der menschliche Geist, der nach Erlösung strebt, sei identisch mit dem Ich und folglich ein selbständiges und substantielles Wesen. So kann er natürlich auch nur zu einer dualistischen Auffassung des religiösen Verhältnisses gelangen, wonach auch die Natur, als der korrelative Gegensatz zum Ich, mit dem Prädikate der substantiellen Selbständigkeit bedacht wird. Sobald die Verkehrtheit jenes Ausgangspunktes eingesehen, das religiöse Verhältnis zur Grundlage der Betrachtung erhoben und damit die Unselbständigkeit des menschlichen Geistes durchschaut ist, ist es selbstverständlich, daß auch die Natur nicht mehr als eine bloße Erscheinung der absoluten Substanz zu sein braucht. —

Der Theismus bestimmt nun, wie gesagt, den Gegensatz der Natur zum Geist als Stofflichkeit; er läßt die Unvernunft des Daseins, auf deren Überwindung die Erlösung abzielt, durch den Stoff bedingt sein und betrachtet demgemäß den Stoff, die stereometrische Raumerfülltheit in ihrer sinnlichen Äußerlichkeit, als das Wesen des natürlichen Daseins. Er tut dies um so lieber, als diese Bestimmung ihm zugleich dazu dient, das dualistische Verhältnis der Welt und Gottes zu begründen, da es selbstverständlich ist, daß eine sinnlich-stoffliche Welt von der Geistigkeit der Gottheit wesentlich verschieden sein muß. Wenn das Mittelalter sich zur Naturanschauung des Aristoteles bekannte, so sprach hierfür nicht zuletzt der Umstand mit, daß auch nach Aristoteles der Stoff das metaphysische Wesen des natürlichen Daseins bildet. Aber auch noch heute steht das dogmatische Christentum in dieser Hinsicht durchaus auf dem Boden der naiven Weltauffassung, offenbar in dem ganz richtigen Gefühle, an dieser, zumal für das philosophisch ungebildete Bewußtsein, eine ausgezeichnete Stütze zu haben, und pflegt von den orthodoxen Dogmatikern die ganze Entwickelung des Naturbegriffes seit der Be-

gründung eines naturphilosophischen Dynamismus durch Leibniz und Kant ignoriert zu werden. An diesem Punkte berührt sich mithin der christliche Theismus mit der naturalistischen modernen Naturwissenschaft, so feindlich sich beide auch sonst gegenüber stehen mögen. Denn die Annahme der Realität und Substantialität des Stoffes ist beiden in gleicher Weise gemeinsam, und die Furcht, durch eine dynamische Auffassung der Natur zu pantheistischen Konsequenzen geführt zu werden, läßt den Materialismus sogar als einen Bundesgenossen der theistischen Metaphysik erscheinen.

Für die Religionsphilosophie versteht es sich von selbst, daß sie die Frage nach der Beschaffenheit der Natur rein aus dem Gesichtspunkte des religiösen Verhältnisses zu beantworten hat. Für sie also kommt es unmittelbar nicht in Betracht, sondern kann es höchstens nur hinterher zur Bestätigung ihrer eigenen Ansicht dienen, daß der Stoff aus erkenntnistheoretischen und logischen Gründen ein Unbegriff ist, daß ein empfindungsmäßig bestimmtes Gebilde, wie der Stoff, ebendeshalb auch keine Realität außerhalb des Bewußtseins besitzen kann, weil es Empfindungen nur innerhalb unseres Bewußtseins, nämlich eben als Bewußt-Sein, gibt, daß er mithin auch nicht der transzendent-reale Träger von Eigenschaften sein kann und daß das unteilbare Teilbare oder das stoffliche Atom ein Widerspruch in sich selber ist. Wenn der Fortschritt der Naturwissenschaft den Bereich des Stoffes immer weiter einschränkt, immer mehr der Einsicht zum Durchbruche verhilft, daß das eigentlich Wirksame der Naturvorgänge nicht der Stoff, sondern vielmehr die Kraft in ihren verschiedenen Formen und Konstellationen ist, und die Energetik und Dynamik den stofflichen Materialismus mehr und mehr verdrängen, so hat sich doch die Religionsphilosophie hierum unmittelbar nicht zu kümmern, sondern lediglich zu fragen, ob es religiöse Gründe gibt, die für oder gegen die stoffliche Bestimmtheit des natürlichen Daseins sprechen.

Solche Gründe aber sind in der Tat vorhanden; es sind dieselben, die uns nötigten, die Substantialität der Natur zu leugnen. Denn die Annahme, daß der Stoff außerhalb des Ich Realität besitzt, hebt die Möglichkeit einer natürlichen Vermittelung zwischen beiden auf, wie dies schon Descartes eingesehen hat, sie macht

den Gegensatz zwischen Natur und Geist zu einem absoluten und reißt damit die einheitliche religiöse Funktion in zwei verschiedene Hälften auseinander, die alsdann nur durch magische Veranstaltungen, aber nicht auf natürliche Weise wieder zusammengebracht werden können. Nur wenn das empirisch bedingte Ich als solches der Geist und damit selbst ein reales metaphysisches Wesen ist, kann auch die metaphysische Realität des Stoffs behauptet werden. Denn das stoffliche Sein ist dieses ja nur im Gegensatze zum Ich, kann also nur dadurch eine transzendente Realität erhalten, daß dem Ich eine solche zukommt. Mit der Einsicht, daß das empirische Ich kein reales Sein, sondern nur Bewußt-Sein, eine bloße an sich unwirkliche Erscheinung oder vielmehr ein Schein ist, sofern es auf selbständige Realität Anspruch erhebt, ist auch schon die Scheinhaftigkeit des Stoffes zugestanden. Kennen wir doch auch den Stoff unmittelbar nur als Bewußt-Sein, als subjektive Vorstellung des Ich. Wenn diesem keine Realität zukommt, so fällt damit zugleich der Grund hinweg, dem Stoffe eine solche einzuräumen. —

So bestätigt sich auch von hier aus unsere obige Behauptung, daß die Natur kein selbständiges substantielles Wesen, sondern lediglich Erscheinung sein kann, aber freilich nicht eine subjektive Erscheinung, d. h. eine bloße Vorstellung des Ich, sondern objektive Erscheinung des absoluten Wesens, weil sie andernfalls den menschlichen Geist nicht beschränken könnte. So lange der Geist in naiv realistischer Weise mit dem Ich identifiziert und dieses als ein selbständiges substantielles Wesen aufgefaßt wird, erscheint auch der Gegensatz der Natur zum Geiste als ein substantieller, d. h. als ein Gegensatz zweier verschiedener Substanzen. Die aus der Beschaffenheit des religiösen Verhältnisses gefolgerte Einsicht, daß das Ich nichts Selbständiges und Substantielles, sondern Erscheinung eines absoluten Wesens ist, vernichtet auch die Selbständigkeit und Substantialität der Natur und drückt deren Gegensatz zum Geiste zu einem bloßen Erscheinungsgegensatze, zum Gegensatze zweier Erscheinungen desselben Absoluten herunter.

Nun haben wir den menschlichen Geist als eine individualisierte Gruppe von Willensfunktionen des Absoluten begriffen,

die nach ihrer Reflexion am materiellen Organismus im Ich, als ihrem gemeinsamen Brennpunkte, zusammentreffen, und wir haben seine Realität aus der Realität der Konflikte jener Funktionen sowohl untereinander, wie mit den außerhalb des Geistes befindlichen Willensäußerungen abgeleitet. Kann also der Begriff der Natur religionsphilosophisch nur in der Beziehung auf den Geist bestimmt werden, so besteht mithin auch die Realität der Natur in der Realität der Konflikte ihrer Glieder sowohl untereinander, wie mit dem Geiste; und da nur Wille auf Wille wirken kann und es unbewußte Willensfunktionen sind, die den Geist konstituieren, so kann auch die Natur ihrer objektiven Beschaffenheit nach nichts anderes, als ein System wechselseitig aufeinander bezogener und untereinander konfligierender Willensakte sein, die der äußeren Betrachtung sich als Kräfte darstellen. Ist aber die Natur kein substantielles Wesen, so werden wir auch jene Willensakte, welche die Natur konstituieren, nicht etwa als Funktionen für sich selbständiger Substanzen oder Monaden, sondern vielmehr der absoluten Substanz betrachten müssen, worin sie, als in ihrem Grunde, wurzeln.

Die Natur ist somit kein bloßer Schein, wie der abstrakte Monismus behauptet, um ihre Nichtigkeit gegen Gott zu begründen. Denn alsdann wäre es, wie gesagt, unverständlich, wie sie den Geist des Menschen in Fesseln schlagen und das auslösende Prinzip der religiösen Erhebung sein könnte. Die Natur ist ein reales Wesen, genau so wie der Geist, zu dem sie sich in einem korrelativen Verhältnisse befindet. Ihre Realität ist aber auch nicht Substantialität, wie der Theismus annimmt. Denn alsdann wäre Gott nicht absolut, und die Hoffnung des Menschen, durch seine Erhebung zu Gott von der Natur erlöst zu werden, wäre illusorisch. Vielmehr beruht ihre Realität auf der Aktualität des in ihr sich auswirkenden absoluten Willens; und dieser Wille ist seinem Wesen nach kein anderer, als derjenige, der sich auch in den endlichen Geistern auswirkt. So ist die Natur zwar wirklich, sofern sie wirksam ist, d. h. in der Beziehung ihrer Glieder aufeinander und zum endlichen Geiste, aber zugleich ist sie nichtig gegen Gott, indem sie ohne dessen Aktualität in Nichts zerfließen würde. Das ist die Ansicht des konkreten Monismus,

der somit auch in dieser Beziehung ebenso die Wahrheit der theistischen Auffassung der Natur, wie derjenigen des abstrakten Monismus in sich aufhebt. —

Ist nun hiermit die Abhängigkeit der Natur von Gott als diejenige der Erscheinung von ihrem Wesen nachgewiesen, so ist mit der Anerkennung einer realen Natur außerhalb des Geistes, die auf diesen einwirkt und damit dessen Freiheit einschränkt, auch die Gegensätzlichkeit der beiden begründet. Es bedarf alsdann zu ihrer Erklärung nicht der Annahme eines wesentlichen Unterschiedes der Natur vom Geiste, wie der Theismus einen solchen im Stoffe findet, sondern es genügt hierzu, daß überhaupt ein Unterschied zwischen den geistigen und natürlichen Funktionen besteht, so zwar, daß der Geist berechtigt ist, sich als das Höhere der Natur zu begreifen und die letztere zu einem bloßen Mittel seiner eigenen Betätigung herabzusetzen. Dieser Unterschied aber kann nicht in ihrem substantiellen Sein, sondern nur in den näheren Bestimmungen ihrer funktionellen Betätigungsweise gefunden werden.

Nun kann alle Bestimmtheit des Willens offenbar nur in den Vorstellungen liegen, die den jeweiligen Inhalt dieses Willens bilden. Denn der Wille rein als solcher ist stets einer und derselbe und enthält nur die Möglichkeit verschiedener Grade der Stärke in sich. Folglich werden wir den Unterschied der Natur vom Geiste auf einen Rangunterschied ihrer beiderseitigen Vorstellungen zurückführen müssen, indem es in der Natur relativ untergeordnete, abstrakte, nämlich bloß quantitative (räumlich-zeitliche) Bestimmungen sind, welche den Inhalt der sie konstituierenden Willensakte bilden, wohingegen der vorstellungsmäßige Inhalt der den Geist konstituierenden Funktionen sich vor jenen durch seinen größeren Reichtum an Momenten der mannigfaltigsten Art sowohl, wie die überragende Bedeutung der geistigen Bestimmungen für den gesamten Inhalt des Daseins auszeichnet.

Hiernach ist also die Naturidee, d. h. die Gesamtheit der die Natur bestimmenden Vorstellungen in ihrer einheitlichen Beziehung aufeinander, nur ein abstrakter und untergeordneter Ausschnitt der absoluten Idee, als der inhaltlichen Bestimmungen des ganzen Daseins, und die Natur als solche ist nichts anderes,

als der absolute Wille, wie er durch die Natur jener Idee in eine Vielheit gesetzmäßig aufeinander bezogener individueller Willensakte, der sog. Atomkräfte, zersplittert ist.

Weil die Natur ein Reich untergeordneter Ideen bildet, so stellt sie sich dem Geiste als ein Unvernünftiges dar, dessen idealer Inhalt oft genug den vom Geiste gesetzten Zwecken widerspricht, und ruft sie damit in dem letzteren die Sehnsucht nach Erlösung hervor. Weil sie aber trotzdem, ebenso wie der Geist, ideebestimmt und gleichfalls eine für sich unvollständige Erscheinung des absoluten Geistes ist, so ist doch ihre Unvernunft nur eine relative und liegt darin die Möglichkeit enthalten, durch Erhebung in das Zentrum des absoluten Geistes ihre Widersprüche aufzulösen. Der Widerstand einer stofflichen Natur, wie im Theismus, kann selbst von seiten Gottes nur durch zeitweilige Aufhebung der ihr eingepflanzten Gesetze, d. h. durch Wunder, gebrochen werden. Wenn hingegen auch die Natur nur einen Ausschnitt der vernünftigen vom Geiste produzierten Wirklichkeit darstellt und sich damit sinnvoll in das absolute Zwecksystem der Gottheit eingliedert, dann muß sich deren Überwindung nicht bloß auf logisch gesetzmäßigem Wege bewerkstelligen lassen, sondern die Tatsache einer logischen und teleologischen Beschaffenheit der Natur gibt dann zugleich dem Menschen die Gewähr, durch Ergründung und Verfolgung übernatürlicher objektiver Zwecke den göttlichen Willen zu vollziehen. —

Der Theismus, der die Natur in ihrer stofflichen Beschaffenheit als ein von der geistigen Gottheit substantiell verschiedenes Wesen auffaßt, sieht sich dadurch, wie gesagt, veranlaßt, die Abhängigkeit der Natur von Gott durch den Begriff der Schöpfung auszudrücken. Die Schöpfung ist ein einmaliger Akt, wodurch Gott die Welt (die Natur mitsamt den Menschen) ins Dasein gerufen hat. Allein hiermit nicht genug, sucht der Theismus die Abhängigkeit der Natur von Gott noch dadurch besonders sicher zu stellen, daß er sie beständig von Gott im Dasein erhalten werden läßt. Dieser Begriff der Erhaltung neben demjenigen der Schöpfung ist nun aber offenbar entbehrlich, wenn der Mensch und damit auch die Natur gar kein substantielles Wesen, sondern lediglich eine objektive Erscheinung des Absoluten darstellt. Denn

alsdann ist die sog. Erhaltung der Welt von seiten Gottes nichts anderes, als eine stetige Schöpfung derselben, wie dies schon Augustin erkannt hat. Eine Erhaltung aber, die noch etwas anderes zu sein beansprucht, als eine beständige Verwirklichung der Welt ihrem Inhalte wie ihrem Dasein nach ist ein Widerspruch gegen den Begriff der Gottheit. Dann ist aber die Welt auch keine selbständige Substanz, sondern eben nur eine bloße objektive Erscheinung oder Existenzform Gottes.

Die Erhaltung der Welt nach ihrem Inhalte fällt mit demjenigen zusammen, was der Theismus als die Regierung der Welt bezeichnet und von der Schöpfung unterscheidet, weil er Gott und Welt als zwei verschiedene Substanzen auffaßt. So kann aber die Regierung in nichts anderem bestehen, als den übernatürlichen Wundereingriffen, wodurch die Welt zu ihrem providentiellen Ziele hingelenkt wird. Denn eine von Gott wesensverschiedene Welt kann nur von außen her durch eine zeitweilige Aufhebung und Unterbrechung ihrer immanenten Gesetzmäßigkeit von Gott in ihrem Inhalte bestimmt werden. In Wahrheit ist die Regierung der Welt nur ein abstrakt herausgegriffenes Moment ihrer stetigen Schöpfung, nämlich die stetige Bestimmung ihrer inhaltlichen Beschaffenheit durch Gottes Weisheit; sie ist die göttliche Idee als vom Willen stetig realisierte. Die stetige Schöpfung aber ist die stetige konkrete Einheit von Wille und Idee in der göttlichen Funktion, kraft welcher die Welt sowohl ihrem Daß, wie ihrem Was, ihrem Dasein wie ihrem Inhalte nach im Zusammenwirken der Allmacht und Allweisheit ins Dasein herausgesetzt oder existent gemacht wird.[1]

β. Das Verhältnis der Welt zur Zeit. Mit der Annahme einer stetigen Schöpfung der Welt nicht zu verwechseln ist die Frage, ob diese Schöpfung ewig ist, d. h. niemals einen Anfang genommen hat und folglich auch niemals enden wird, oder ob wir sie als zeitlich anzusehen haben. Der Theismus, der die Schöpfung überhaupt nur als einen einmaligen Akt der Gottheit auffaßt, wodurch die Welt ins Dasein gerufen wurde, muß deshalb selbstverständlich auch behaupten, daß die Welt einen zeitlichen Anfang gehabt habe. Weil er Gott als selbstbewußtes persönliches Wesen bestimmt, das ein Leben führt auch vor und abgesehen

[1] E. v. Hartmann «Die Religion des Geistes» S. 246—254

von seiner Betätigung in der Welt, so muß er ferner, da eine Tätigkeit nur als zeitliche denkbar ist, die Unendlichkeit der Zeit behaupten und folglich den zeitlichen Anfang der Welt als einen Anfang der Welt innerhalb der Zeit auffassen. Damit sieht er sich aber vor die Frage gestellt, warum Gott eine unendliche Zeit hat verstreichen lassen, bis es ihm eines Tages einfiel, die Welt zu schaffen; und hierauf ist vom theistischen Standpunkte aus keine Antwort möglich. Denn da es selbstverständlich ist, daß Gott bei seiner Allwissenheit die Weltidee auch schon vor ihrer Verwirklichung durch seinen Willen im Bewußtsein gehabt hat, so verstößt die Annahme, daß er die Welt gedacht hat, ohne sie zu realisieren, gegen den Grundsatz der Einheit von Denken und Schaffen in Gott und macht damit die göttliche Absolutheit illusorisch.

Für das religiöse Bewußtsein ist es selbstverständlich, daß die Realisation der Weltidee von seiten Gottes kein gleichgültiger Vorgang, sondern daß es für Gott ein Bedürfnis war, die Welt zu schaffen, weil er ohne dieses nicht Gott sein würde. Aber dann ist die göttliche Beschaulichkeit des idealen Universums ein widersinniger Gedanke und die Annahme eines göttlichen Lebens vor und abgesehen von der Welt theoretisch ebenso unannehmbar, wie ohne alle religiöse Bedeutung. Das religiöse Bewußtsein hat gerade genug mit der Lösung der Fragen zu tun, die sich auf das Verhältnis Gottes zur gegenwärtigen Welt beziehen. Was Gott vor Erschaffung dieser Welt getan hat, das mag theoretisch sehr interessant sein, der Phantasie die angenehmste Unterhaltung bieten, nur einen religiösen Wert hat es nicht, es sei denn, daß der Mensch die eigentliche Erlösung erst in einem positiven Zustande jenseits des weltlichen Daseins sucht; das aber ist, wie wir gesehen haben, keine religiöse, sondern vielmehr eine eudämonistische Betrachtungsweise, die mit echter Religion absolut nichts zu tun hat.

Es ist nur eine scheinbare Lösung der Schwierigkeit, die daher von der Kirche auch mit Recht bekämpft wird, wenn man, wie Plotin, Scotus Erigena und neuere Denker, den Begriff der einmaligen Schöpfung der Welt, durch die Annahme meint ersetzen zu können, daß das göttliche Schaffen gleich ewig sei mit seinem Sein, die Welt also niemals angefangen habe, zu existieren.

Diese Annahme einer ewigen Schöpfung stimmt zwar gut mit der modern naturwissenschaftlichen Ansicht der zeitlichen Unendlichkeit der Welt zusammen und ist mit aus diesem Grunde neuerdings selbst von christlichen Religionsphilosophen, wie Pfleiderer, vertreten worden, allein christlich ist sie nicht, und es ist auch nicht richtig, wenn Pfleiderer meint, daß mit ihr für die religiöse Weltansicht «nichts verloren gehe».[1] Denn die Annahme einer ewigen Produktion der Welt von seiten Gottes oder die Behauptung, daß die Welt niemals angefangen habe, zu existieren, widerspricht der Auffassung des Weltprozesses als eines teleologischen Prozesses. Daß die natürliche Weltordnung nur Mittel der religiösen Heilsordnung und diese nur insofern Ordnung ist, als sie der Verwirklichung eines bestimmten von Gott gewollten Zweckes dient, das ist die fundamentale Voraussetzung des religiösen Bewußtseins. Besteht doch die Erlösung eben nur in der Umwandlung des egoistischen in einen sittlichen Willen vermittelst des Ersatzes der subjektiven Zwecktätigkeit durch die Übernahme objektiver Zwecke. Also muß es solche objektiven Zwecke, deren Verwirklichung der Mensch sich widmen kann, auch wirklich geben, und dies ist wiederum nur möglich, wenn die Wirklichkeit ein objektives Zwecksystem ist, in welchem alle Mittelzwecke durch ihre Beziehung auf einen höchsten absoluten Endzweck bestimmt sind. Ist aber der Weltprozeß ein Zweckprozeß, dann darf er nicht nur nach vorwärts, sondern kann er auch nach rückwärts nicht unendlich sein, weil er andernfalls ein bloßes zweckloses Schreiten in der Tretmühle, aber keine Annäherung an das Endziel sein würde. Ein anfangsloser Weltprozeß müßte jedes mögliche gesetzte Ziel bereits erreicht haben und also nun zwecklos weiter gehen. Ein endloser Weltprozeß würde uns mit jedem Schritte dem Ziele doch nicht näher bringen. Beides muß vom religiösen Standpunkte aus gleich sehr verworfen werden, und darum hat die orthodoxe Dogmatik ganz recht, den Weltprozeß, als den Prozeß der Verwirklichung des religiösen Heiles, als einen in endliche Grenzen eingefaßten anzusehen.

Es darf uns hierin nicht irre machen, daß religiöse Denker, wie Plotin, Scotus Erigena, Meister Eckehart, Spinoza, Fichte, Hegel, Schopenhauer und andere, trotzdem einen ewigen

[1] a. a. O. S. 535

Prozeß gelehrt haben. Betrachtet man nämlich alle diese Denker genauer, so zeigt sich, daß sie sämtlich abstrakte Monisten oder doch jedenfalls Panlogisten sind, indem sie nur den Logos oder die Idee als Prinzip der Weltwirklichkeit gelten lassen. Für solche aber hat die Zeit konsequenterweise überhaupt keine reale Bedeutung; sie dürften daher eigentlich das Ziel der religiösen Erhebung auch nur im Heraustreten aus der Zeit, in passiver Kontemplation und Quietismus erblicken, wofern sie nicht die entgegengesetzte Folgerung ziehen, daß sie, da die Welt als solche nichtig ist, auch die Heiligung und Erlösung als illusorisch und somit die ganze Religion überhaupt für den Wissenden als überflüssig verwerfen, wie dies gewisse Richtungen der Mystik zu allen Zeiten und bei allen Völkern tatsächlich getan haben. Es ist also nur ein Rückfall in den überwundenen Panlogismus Hegels, wenn Pfleiderer, obschon er dessen metaphysische Grundansicht nicht teilt, trotzdem an der Ewigkeit des Weltprozesses festhält.

Ebensowenig, wie durch die genannten Denker, dürfen wir uns dadurch beirren lassen, daß die moderne Naturwissenschaft die zeitliche Unendlichkeit des Weltprozesses behauptet. Denn die Endlichkeit bzw. Unendlichkeit des Weltprozesses ist gar keine naturwissenschaftliche, sondern eine metaphysische Frage, über welche sich die Naturwissenschaft nur ein Urteil zumessen kann, indem sie sich selbst in unkritischer Weise mit der Metaphysik verwechselt (Haeckel). Nur die philosophische Ungebildetheit ihrer meisten heutigen Vertreter, die vollkommene Unklarheit über die Aufgabe und die Grenzen ihrer eigenen Wissenschaft kann den Anhängern der Religion die Unendlichkeit des Weltprozesses als ein naturwissenschaftliches Ergebnis entgegenhalten; und nur die gedankenlose Hochachtung der Zeitgenossen vor allem, was von dieser Seite herkommt, kann die Annahme eines endlichen Weltprozesses mit der Berufung auf die moderne Naturwissenschaft von der Hand weisen.

Nun ist es aber aus rein naturwissenschaftlichem Gesichtspunkte an und für sich ganz gleichgültig, ob der Weltprozeß endlich oder unendlich ist. Die Naturwissenschaft kann sich so oder so entscheiden, ohne daß ihr Charakter als Naturwissenschaft hierdurch irgendwie berührt wird. Für das religiöse Bewußtsein hingegen

ist dies eine Lebensfrage. Denn die Annahme einer ewigen Produktion der Welt oder eines anfangslosen Weltprozesses macht die objektive Teleologie, womit es steht und fällt, unmöglich. Darin aber stimmt das religiöse Bewußtsein mit den Forderungen der Metaphysik zusammen, so sehr dies auch von den Vertretern einer metaphysikfeindlichen Philosophie in der Gegenwart übersehen werden mag. Denn keine Metaphysik, die ernst genommen zu werden beansprucht, kann die Annahme einer logischen Beschaffenheit der Wirklichkeit verneinen. Mit der Anerkennung des Logos als Weltprinzips ist aber auch die Teleologie und damit die Endlichkeit des Weltprozesses unmittelbar gegeben; dies konnte Hegel, wie gesagt, nur übersehen, weil er, als Panlogist, den Logos für das alleinige Weltprinzip erklärte und damit einen letzten Rest von abstraktem Monismus nicht völlig abzustreifen vermochte.[1] —

Wie also haben wir uns das Verhältnis der Welt zur Zeit vom religiösen Standpunkte aus zu denken?

Eine Zeit vor Erschaffung der Welt anzunehmen, ist nicht möglich, weil hiermit, wie gesagt, die zeitliche Erschaffung der Welt zu einem unbegreiflichen Faktum gemacht und durch Leugnung ihrer Absolutheit der Begriff der Gottheit selbst gefährdet würde. Eine ewige Erschaffung der Welt kann es aber auch nicht geben, weil damit die objektive Teleologie geleugnet und das religiöse Bewußtsein für illusorisch erklärt würde. Die Welt muß einen zeitlichen Anfang genommen haben, sowie sie ein zeitliches Ende finden muß. Allein dieser Anfang und dieses Ende dürfen beide nicht in die Zeit als solche hineinfallen, als ob die Zeit auch ohne eine Welt bestanden habe und nach deren Aufhören ruhig weiter fließen würde. Also bleibt nur die Annahme übrig, daß die Zeit nur in und mit dem Weltprozesse gegeben ist, daß es jenseits des Weltprozesses keine Zeit, sondern nur die lautere Ewigkeit im Sinne der Zeitlosigkeit gibt und daß mithin auch von einer göttlichen Aktualität vor und abgesehen von der Welt keine Rede sein kann.

Gottes Tätigkeit ist also zwar eine zeitliche Tätigkeit, und eine Tätigkeit oder Funktion, die nicht zeitlich ist, ist ein Widerspruch

[1] Vgl. mein Werk «Das Ich usw.» S. 94 f.

in sich selbst; alle zeitliche Tätigkeit aber ist als solche eine weltimmanente Tätigkeit und hat hinter sich keine von ihr verschiedene Funktion, sondern nur das mit sich selbst identische ewige Wesen Gottes, sofern es den Träger der Funktion oder das funktionierende absolute Subjekt bildet. Die Frage, was vor der Weltproduktion im zeitlichen Sinne geschehen sei, ist demnach falsch gestellt. Denn sie verneint, was in der Voraussetzung eben behauptet ist, daß die Zeit einen Anfang genommen hat, und handelt von der Zeit vor ihrem Anfang. Das ist begreiflich und verzeihlich, da die Zeitfunktion eine kategoriale Bestimmung unseres Intellektes ist, die wir hiermit genötigt sind, auf allen Inhalt unseres Bewußtseins anzuwenden. Wir fühlen uns infolgedessen auch veranlaßt, jede mögliche Zeitbestimmung in Gedanken über ihre gegebene Grenze hinaus zu erweitern. Allein wenn wir uns aus diesem Grunde von der zeitlosen Ewigkeit auch keine anschauliche Vorstellung machen können, so enthält doch der Begriff einer solchen auch keinen Widerspruch in sich, ist also logisch unantastbar. Das religiöse Bewußtsein aber kann, wie gesagt, nicht umhin, diesen «Grenzbegriff» unseres Denkens zu bilden. Nur wer die unmittelbare Identität Gottes und der Welt behauptet, ist logisch genötigt, den Weltprozeß für ewig zu erklären. Denn wenn das Wesen ewig ist, so muß das Gleiche auch von seinem Wirken gelten, mag die unmittelbare Identität im Sinne des abstrakten Monismus oder des Naturalismus gedeutet werden. Auf dem konkret - monistischen Standpunkte der bloßen mittelbaren Identität hingegen kann die Ewigkeit des Weltprozesses nicht aus dem Begriffe Gottes selbst unmittelbar gefolgert werden, und darum ist hier die zeitliche Endlichkeit der Welt auch metaphysisch unanstößig.

### b. Das Absolute als Grund und Ziel der Welterscheinung

*α. Das Weltübel und die Gottheit.* Damit erhebt sich aber nun sofort eine neue Frage: Wenn die Erschaffung der Welt oder die Entfaltung seines Insichseins zum Dasein nicht unmittelbar im Wesen Gottes liegt, was veranlaßte alsdann den letzteren, aus dem Zustande seiner reinen ewigen Wesenheit herauszutreten und in denjenigen der zeitlichen Erscheinung einzugehen?

Für einen Standpunkt, wie ihn Pfleiderer vertritt, der die Ewigkeit der Weltproduktion behauptet, existiert diese Frage natürlich überhaupt nicht. Gott ist nach ihm gar nicht ohne seine Erscheinung denkbar, er muß eine Welt aus sich heraussetzen; es gehört dies gleichsam mit zu seinem Wesen. Freilich nimmt sich diese Annahme wunderlich genug auf einem Standpunkte aus, der Gottes Wesen nicht in panlogistischer Weise rein als Logos auffaßt. Denn nur wenn Gott, wie bei Hegel, ein rein logisches Wesen, bloßes Denken ohne alle sonstige hinzukommende Bestimmung ist, ist es logisch gerechtfertigt, seine Entfaltung zur Welt als eine Notwendigkeit seines unmittelbaren Wesens hinzustellen. Ein solcher Standpunkt sieht sich folglich auch der Nötigung enthoben, Gott wegen seiner Schöpfung zu rechtfertigen, wie immer auch das Ergebnis der Schöpfung für die Individuen in eudämonologischer Beziehung ausfallen möge. Denn wenn es zum Wesen Gottes gehört, eine Welt zu schaffen, so verliert natürlich auch die Frage ihren Sinn, warum Gott ins Dasein eingegangen ist, anstatt die Welt in der idealen Sphäre seines Wesens zurückzubehalten. Dann liegt es nahe, wie dieses schon Plotin, der größte aller antiken Panlogisten, in vorbildlicher Weise getan hat, die Welt, als die ewige Erscheinung Gottes, in optimistischem Sinne zu verherrlichen, und den Weltzweck, da er in der Zukunft nicht gefunden werden kann, für in jedem Augenblick erfüllt anzusehen.

Wäre nämlich die Welt vom Übel und erreichte sie trotzdem ihren Zweck in jedem Augenblicke, so wäre nur die völlige Verzweiflung am Dasein, aber keine religiöse Erhebung möglich. Besteht aber der Optimismus zu recht, dann ist die Religion erst recht gefährdet, da in diesem Falle der naturbegründete Anstoß zur religiösen Erhebung fehlt, von welchem wir gesehen haben, daß er den eudämonologischen Pessimismus, d. h. die Annahme einer überwiegend leidvollen Beschaffenheit der Welt, voraussetzt. Daß Hegel dies pessimistische Element, obschon es auch in seiner Weltanschauung immerhin nicht gänzlich fehlt, nicht genügend herausgearbeitet hat, ist der Grund, weshalb er auch den Begriff der Erlösung nicht in seiner ganzen Tiefe zu erfassen vermocht hat, und macht seine Religionsphilosophie so intellek-

tualistisch kühl und unzulänglich. Wenn aber die modernen Schüler Hegels, anstatt diesen Fehler zu verbessern, den Optimismus ihrer Weltanschauung nur noch mehr in den Vordergrund rücken bzw., als religiöse Denker, zwar im Grunde gleichfalls eudämonologische Pessimisten sind, dem modischen Vorurteile zu Liebe jedoch den Pessimismus bekämpfen, so laufen sie, wie Hartmann bemerkt, Gefahr, die Religion derjenigen zu vertreten, die keine brauchen. Damit sehen wir uns auch von dieser Seite her genötigt, die Endlichkeit des Weltprozesses anzunehmen, weil die gegenteilige Ansicht zum Optimismus in eudämonologischer Hinsicht führt und dieser die unerläßliche Grundvoraussetzung des religiösen Bewußtseins, die pessimistische Weltempfindung, aufhebt.

Die Frage, warum Gott die Welt geschaffen hat, kann nur aufgeworfen werden, wenn der Weltprozeß als ein solcher aufgefaßt wird, der einen zeitlichen Anfang genommen hat. Dies geschieht, wie gesagt, von seiten des echten christlichen Theismus. Allein sobald der letztere, wie er aus religiösen Gründen tun muß, die Wahrheit des eudämonologischen Pessimismus einräumt, so verwickelt er sich mit jener Frage in unauflösliche Widersprüche. Denn wenn die Welt ein Jammertal, ein zur Überwindung bestimmtes Erzeugnis der göttlichen Schöpfertätigkeit ist, so ist die üble und leidvolle Beschaffenheit der Welt ein offenbarer Widerspruch gegen die Annahme der allweisen, allmächtigen und allgütigen Person des selbstbewußten Schöpfers.

Es hilft dem Theismus nichts, sich darauf zu berufen, daß diese Welt nur ein Durchgangsstadium zu einem höheren Zustande, daß die irdische Prüfungszeit mit ihren Leiden und Widerwärtigkeiten notwendig sei, um dem Menschen die Beseligung eines phantastisch ausgemalten Jenseits zu vermitteln. Soll doch erstens die Beseligung im Jenseits nur eben den menschlichen Individuen, und zwar auch nur unter besonderen Bedingungen, zuteil werden; diese bilden aber nur einen verschwindend kleinen Bruchteil der gesamten endlichen Individuen, die gleichfalls dem Leiden preisgegeben sind, ohne daß sie eine Entschädigung dafür zu erwarten haben. Sodann aber ist, wie schon oft hervorgehoben wurde, die Annahme einer transzendenten Glückseligkeit eine Vorspiege-

lung des eudämonistischen Bewußtseins, religiös nicht zu begründen und, ebenso wie alle übrigen Vorstellungen des ursprünglichen pseudoreligiösen Bewußtseins, mit dem Fortschritte der Religion zum gänzlichen Verschwinden bestimmt. Damit fällt aber auch die theistische Annahme hinweg, daß Gott die Welt zur Beseligung der Geschöpfe ins Dasein gerufen habe. Denn auch die religiöse Beseligung im Diesseits, die dem Menschen aus der idealen Erlösung erwächst, ist bloße Indifferenz des Gefühls, hat also vor dem Nichtsfühlen der Individuen und somit in eudämonologischer Hinsicht auch vor dem Nichtsein derselben nichts voraus. Gewiß, wenn einmal Geschöpfe da waren, die von Natur der Unseligkeit verfallen waren, so mag es immerhin als die «Liebe» Gottes bezeichnet werden, daß Gott ihnen die Möglichkeit einer Beseligung in dem zuletzt genannten Sinne einer Negation der Unlust verschafft hat. Allein daß Gott die Individuen «aus Liebe» ins Dasein gerufen haben sollte, bloß um ihnen die Möglichkeit einer Beseligung, einer gefühlsmäßigen Erhebung über die Weltschranken zu verschaffen, das ist mit der tatsächlichen Beschaffenheit der Welt schlechterdings unvereinbar. Wenn die transzendente Seligkeit illusorisch, die immanente aber vor dem Nichtsein nichts voraus hat, so hätte Gott, vom Standpunkte der Individuen aus, jedenfalls besser getan, sie überhaupt nicht ins Dasein zu rufen. Diese ganze Vorstellung einer Erschaffung der Welt aus Liebe um der Glückseligkeit der Individuen willen ist nichts weiter als ein Erzeugnis des unspekulativen glückshungrigen semitischen Rassengeistes. Es ist geradezu der Fluch des Christentums, daß es von seiner Herkunft aus dem Judentume diese Vorstellung eingeimpft erhalten hat und dadurch ein für allemal verhindert ist, jenen irreligiösen, ja, antireligiösen eudämonistischen Bestandteil von sich auszuscheiden und sich damit erst zu einer echten Sittlichkeit zu erheben.

Kann hiernach die Rücksicht auf die Individuen das Faktum des Weltdaseins nicht begründen, so ist die theistische Annahme, daß Gott die Welt um seiner selbst willen geschaffen habe, erst recht unhaltbar. Mag man diese Annahme näher so ausdrücken, daß Gott in der Welt seine Macht und Herrlichkeit habe offenbaren, oder daß er sich in den Individuen Zeugen und Lobredner

seiner überschwenglichen Güte und Liebe habe schaffen wollen: immer scheitern alle derartigen Behauptungen auf theistischem Standpunkte daran, daß sie den persönlichen Gott mit dem Makel der krassen Selbstsucht behaften. Ein Gott, der Geschöpfe ins Dasein ruft, die er zum Leiden vorherbestimmt, um für die Art, wie er sie hiervon erlöst, von ihnen verehrt und gepriesen zu werden, ein Gott, der seine Geschöpfe erst recht tief ins Elend stürzt, bloß um das Vergnügen zu haben, sie hinterher sich hieraus wieder emporarbeiten zu sehen, und dafür auch noch Dank erwartet, ein solcher Gott trägt seinen semitischen Ursprung zu deutlich zur Schau, um dem germanischen Empfinden Sympathie abgewinnen zu können. Der feige Knechtssinn und die Unterwürfigkeit, wie der orientalische Despotismus sie großzieht, mag sich bei seinem Herrn dafür bedanken, daß er es ihm gnädigst gestattet, zu existieren, und darin einen Grund zur Lobpreisung finden, und die durch die Blutmischung entarteten lateinischen Völkerschaften mögen es willig hinnehmen, wenn die Kirche ihnen den alten semitischen Rassengott als höchstes Ideal des religiösen Bewußtseins anpreist: wer, als Germane, sich bei dieser Ansicht beruhigt, der beweist damit nur, daß ihm jedes Gefühl für die Eigentümlichkeit der eigenen Rasse abhanden gekommen ist.

Solange die theistische Weltanschauung noch nicht erschüttert war und das Leben noch als ein Geschenk aus den Händen des Schöpfers entgegengenommen wurde, wofür man dem letzteren Dank schuldig zu sein glaubte, solange konnten die erwähnten Gründe, aus denen heraus Gott die Welt geschaffen haben sollte, auch weiter keinen Anstoß erregen. Erst als im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert der Theismus mit den neuen naturwissenschaftlichen und philosophischen Anschauungen kollidierte und das politische und soziale Elend den Blick auf den Widerspruch gegen den theistischen Gottesbegriff hinlenkte, erst da entstanden in weiteren Kreisen Zweifel an der Wahrheit des Theismus, und die Frage begann die Geister zu beschäftigen, wie die Tatsache des Weltübels mit dem Begriffe einer selbstbewußten allmächtigen, allweisen, allwissenden und allgütigen Persönlichkeit vereinbar sei. Leibnizens «Theodicee» erneuerte die Grundgedanken des Plotin und ist der erste neuzeitliche umfassende

Versuch, den persönlichen Gott wegen seiner Schöpfung zu rechtfertigen; seither aber bildet die mehr oder weniger ausführliche Reproduktion von Leibnizens Argumenten ein stehendes Kapitel bei fast sämtlichen Dogmatikern und theistischen Religionsphilosophen.

Alle diese verschiedenen Theodiceen stimmen darin überein, daß das Übel aus der Endlichkeit und Beschränktheit der geschaffenen Individuen und den damit gegebenen Kollisionen in physischer und moralischer Beziehung unvermeidlich folge, aber sie pflegen auch zugleich darauf hinzuweisen, daß es ohne Übel auch kein Gutes gäbe, ja, daß das Übel notwendig sei, sofern es indirekt der Förderung des Guten diene, sei es als Hebel der Kultur, sei es, indem es das Bewußtsein des Guten wecke und damit die Sittlichkeit im Einzelnen zur Entfaltung bringe.

Nun ist ja richtig: wenn einmal eine Welt, als Inbegriff der endlichen Individuen, geschaffen werden sollte, so war in ihr das Übel unvermeidlich. Aber warum sollte eine Welt geschaffen werden, die als solche notwendig übel ausfallen mußte? Wenn Kultur und Sittlichkeit in einer einmal daseienden Welt existieren sollen, so muß es notwendig auch Übel, und zwar in überwiegendem Maße geben. Allein wenn überhaupt keine Welt da wäre, so brauchten auch Kultur und Sittlichkeit nicht zu sein, und wäre dann auch das Übel überflüssig. Kultur und Sittlichkeit dienen dem Zwecke, das Übel in der Welt zu mindern. Wie kann aber dann das Weltübel dazu geschaffen sein, Kultur und Sittlichkeit zu begründen? Gott wollte, daß Kultur und Sittlichkeit sein sollten, also mußte er eine überwiegend üble Welt ins Dasein rufen. Aber das ist ja gerade der Vorwurf, den man Gott vom theistischen Standpunkte aus machen muß, daß er vermittelst der Welt ein Ziel bezweckt, welches doch eben nur ein Ziel sein kann, wenn die Weltexistenz als solche schon vorausgesetzt wird.

Es ist der Kniff aller sog. Theodiceen, daß sie, um die Aufmerksamkeit von dem, worauf es ankommt, abzulenken, immer nur das Übel in einer bereits bestehenden Welt rechtfertigen, indem sie den billigen Nachweis liefern, daß Gott sich mit dieser Welt doch eigentlich ganz gut aus der Affäre gezogen habe. Allein nicht darum handelt es sich, daß eine andere Welt als eine solche

mit überwiegendem Übel nicht geschaffen werden konnte, sondern darum, warum eine Welt geschaffen wurde, von welcher Gott doch wissen mußte, daß in ihr das Übel überwiegen würde.[1] Mag Leibniz immerhin recht haben, diese Welt «die beste aller möglichen» zu nennen, sofern eine bessere auf Grund der Bedingungen, die zu einer Welt gehören, undenkbar ist. Aber warum mußte denn eine Welt sein, die notwendig so ausfallen mußte, daß der Schöpfer ihretwegen einer Rechtfertigung bedarf? Daß diese Welt im Großen wie im Kleinen ein unermeßlich großes Wunderwerk ist, so eingerichtet, daß sogar seine offenbaren Mängel im Interesse des Ganzen verwertet und durch die von Hegel sog. «List der Idee» als dienende Glieder und Mittel des teleologischen Prozesses in das System des Ganzen eingefügt werden, das fällt ja auch dem Pessimisten nicht ein, zu leugnen. Nur kann er hierin bloß unter der Bedingung ein Werk der göttlichen Weisheit erblicken, daß die Weltexistenz selbst schon vorausgesetzt ist; und diese vermag er, und zwar gerade vom religiösen Standpunkte aus, mit dem Begriffe einer allgütigen absoluten Persönlichkeit schlechterdings nicht in Einklang zu bringen.

Schließlich sieht sich denn auch der Theist genötigt, die Rechtfertigung Gottes dahin zu wenden, daß die Welt doch eigentlich gar nicht so schlecht sei. Er meint, es lasse sich recht gut in ihr aushalten, ja, sogar das Übel sei im Grunde doch ganz wohl erträglich und vermeidlich, wofern man es nur richtig anzufangen wisse. Allein damit hebt er die Voraussetzung auf, worauf das religiöse Verhältnis beruht. Wir brauchen ja jetzt nicht noch einmal darauf hinzuweisen, daß der Pessimismus, und zwar der eudämonologische Pessimismus, welcher die Möglichkeit jedes positiven Glückes leugnet, die conditio sine qua non des religiösen Bewußtseins ist, weil andernfalls die Nötigung zur religiösen Erhebung fehlen bzw. die Religion ihre Reinheit einbüßen und zu einem bloßen Mittel des eudämonistischen Bewußtseins erniedrigt würde. Gerade weil dem religiösen Menschen an dieser Reinheit und Lauterkeit des religiösen Bewußtseins vor allem gelegen sein muß und zugleich die Religion für ihn das Höchste ist, dem alle übrigen Lebensinteressen untergeordnet werden müssen, gerade

[1] Vgl. v. Hartmann a. a. O. S. 260

darum muß er, wofern er sich nur selbst versteht, eudämonologischer Pessimist sein. Als solcher weiß er, daß die Natürlichkeit und die naturgesetzliche Beschränktheit und Bedingtheit der Individuen von innen wie von außen, worauf der Begriff der Welt beruht, in jeder nur irgend erdenklichen Welt wieder vorkommen und dort, wie hier, den eudämonologischen Pessimismus begründen müssen. Erst hierdurch aber ist er vor dem Rückfall in Pseudoreligion geschützt; denn damit ist jede Hoffnung abgeschnitten, den Begriff der Erlösung positiv zu deuten und durch die Annahme einer jenseitigen Welt den Schöpfer für die Erschaffung dieser Welt rechtfertigen zu können.

β. Das Weltübel als Gottesübel. Hiernach steht nun also die Sache so, daß das Problem der Theodicee nicht nur nicht lösbar ist, sondern auch nicht einmal lösbar sein darf, wenn echte Religion möglich sein soll. Nun ist aber, wie gesagt, die Rechtfertigung Gottes auch nur auf theistischem Boden unerläßlich. Mit der Einsicht in die Unlösbarkeit des Problems der Theodicee fällt mithin auch der Theismus zusammen. Religion ist nur möglich unter der Bedingung, daß die Welt vom Übel ist. Eine üble Welt aber kann unter keinen Umständen das Werk eines persönlichen Gottes sein. Nur ein persönlicher Gott bedarf einer Rechtfertigung wegen seiner Schöpfung. Ist dagegen Gott, wie der konkrete Monismus annimmt, ein unpersönliches und unbewußtes Wesen, das demnach auch nicht nach sittlichen Maßstäben beurteilt werden kann, so ist er auch über alle Versuche einer Rechtfertigung wegen der Weltschöpfung schlechterdings erhaben.

Was den persönlichen Gott in dieser Beziehung vor allem belastet, ist der Umstand, daß er die Welt als eine von ihm verschiedene Substanz von sich abgesetzt hat, deren leidvolle Schicksale ihn selbst unmittelbar nicht berühren, ja, die ihm vielmehr dazu dienen müssen, den Grad seiner eigenen transzendenten Seligkeit noch zu erhöhen. Dies ist es, was einem Hartmann zu dem bitteren Worte die Veranlassung gegeben hat, daß es den Monotheismus zum Monosatanismus umpräge. Wenn hingegen die Welt, wie im konkreten Monismus, nicht die Schöpfung, sondern die objektive Erscheinung Gottes ist, dann

nimmt Gott selbst an den Leiden der Geschöpfe teil, und alles Leid der Kreaturen wird dann zugleich von ihm empfunden.

Nun haben wir zwar früher in der Theologie gesehen, daß Gott als absolute Produktivität, d. h. als das Zentrum der von ihm ausgehenden Strahlen seiner Wirksamkeit, empfindungslos und gefühllos ist; und dies war auch insofern begründet, als wir Gott dort lediglich als Objekt des religiösen Verhältnisses in seinem reinen Ansichsein, als bloßes Wesen im Unterschiede von seiner Erscheinung betrachtet haben. Denn sicherlich kann das religiöse Bewußtsein zunächst nicht umhin, sich Gott zu der Welt und sich in einem Gegensatze zu denken und ihn von sich zu unterscheiden. Allein dies war doch nur eine abstrakte und vorläufige Betrachtungsweise, deren Einseitigkeit sich schon dadurch aufhebt, daß wir Gott trotz der objektiven Gegenüberstellung gegen die Welt als Absolutes bestimmen mußten. Es ist der Mangel des Theismus, bei dieser abstrakten Betrachtungsweise stehen zu bleiben und den absoluten Geist trotzdem als einen von der endlichen Welt substantiell getrennten aufzufassen. Nachdem wir jedoch inzwischen auch die Welt als eine mit Gott wesentlich identische erkannt haben, schließen sich nunmehr beide Begriffe zu einer einheitlichen Totalität zusammen, und es zeigt sich, daß Gott in seiner konkreten Wirklichkeit die Identität des Wesens und seiner Erscheinung, derjenigen beiden Momente ist, die wir in ihrer einseitigen und abstrakten Gegenüberstellung als das religiöse Objekt und Subjekt voneinander unterschieden haben.

So macht der konkrete Monismus wirklich Ernst mit der Bestimmung Gottes als des Absoluten, einer Bestimmung, die auch der Theismus zwar hat, jedoch ohne von ihr Gebrauch zu machen und ohne ihre Konsequenzen zu ziehen. Er ist konkreter Monismus nicht bloß in dem Sinne, daß er die konkrete Vielheit der endlichen Erscheinungen neben der wesenhaften Einheit Gottes bestehen läßt, die der abstrakte Monismus leugnet, sondern auch in dem Sinne, daß er diese Einheit als konkrete Totalität göttlicher und weltlicher oder produktiver und reflexiver Momente auffaßt. Damit liefert aber erst er allein dem religiösen Bewußtsein einen haltbaren Gottesbegriff, wohingegen der Theismus in dieser Hin-

sicht über ein widerspruchsvolles Schwanken nicht hinwegkommt, indem er zwar auf der einen Seite Gott dem endlichen Dasein als ein von diesem substantiell getrenntes Wesen gegenüberstellt, auf der anderen Seite aber doch nicht verhindern kann, daß der Mensch Gott als das absolute Subjekt denkt, das auch in ihm lebendig ist, und damit die endlichen Wesen in der Reflexion zu bloßen abstrakten Trennstücken des absoluten Wesens herabsetzt.

Gott, in der Abstraktion von der Welt gedacht, Gott als *bloßes Wesen*, schließt, wie gesagt, alle Möglichkeit des Gefühls und damit auch das innerweltliche Leid von sich aus. Gott im vollen und konkreten Sinne dieses Wortes hingegen, Gott als *Wesen mit Einschluß seiner Erscheinung* oder als *das Absolute* schließt die Welt und damit auch deren Leid in sich ein. Nur im letztgenannten Sinne aber ist Gott das eigentliche und wahre Objekt des religiösen Bewußtseins, während dasjenige, was wir früher mit diesem Namen bezeichnet haben, eben nur ein abstrakter Ausschnitt aus dem ganzen Begriffe der Gottheit zum Zwecke der methodologischen Darlegung war. *Derjenige Gott also, mit dem es das religiöse Bewußtsein im letzten Grunde wirklich zu tun hat, ist nicht ein gefühlsfreies, sondern ein gefühlsbestimmtes Wesen* — das ist die Wahrheit der theistischen Anschauung, welche Gott bestimmte Gefühle zuschreibt. Aber freilich ist das Gefühl, welches Gott hat, identisch mit dem Gefühle der Welt, kein transzendentes Gefühl eines von der Welt verschiedenen Wesens, sondern das weltimmanente Gefühl eines Wesens, das sich in der Welt zur Erscheinung bringt, keine überschwengliche Seligkeit, sondern *überwiegende Unseligkeit* gemäß dem Umstande, daß die Welt überwiegend leidvoll sein muß, wenn anders sie die Grundlage und der Schauplatz der religiösen Erhebung sein soll. Das Weltübel ist also als solches zugleich *Gottesübel*, und Gottes Übel besteht darin, sich in einer üblen Welt, als seiner Erscheinung, auszuwirken.

Der Vergleich des absoluten Geistes in seinem Ansichsein, d. h. in der Abstraktion von seiner weltlichen Erscheinung, und des endlichen Geistes hat gezeigt, daß dieser seinem Wesen als Geist nicht gemäß ist. Der endliche Geist ist mit einem Widerspruche behaftet, mit sich selbst entzweit, sofern der Geist reines Insichsein,

der endliche Geist dagegen Dasein, an die Schranken des Raumes und der Zeit gebunden ist. Jetzt zeigt sich, daß auch Gott, als absoluter Geist mit Einschluß seiner Welterscheinung, seinem eigentlichen Wesen nicht gemäß ist. Denn ebenso, wie der endliche Geist, ist auch er nicht reines Insichsein, sondern Einheit des letzteren mit dem Dasein, durch Dasein getrübtes Insichsein. «Das Wesen des Geistes», sagt Hegel, «ist die Freiheit»; und wir sahen, wie demgemäß der Erlösungswille des endlichen Geistes auf die Befreiung von der Naturschranke gerichtet ist. Allein indem er sich zur Erscheinung bringt, hat auch der absolute Geist seine Freiheit eingebüßt und ist er der Naturnotwendigkeit mit ihrem Leiden unterworfen. Nun ist aber, wie wir früher gesehen haben, der dem Geiste allein angemessene Zustand die absolute Indifferenz des Gefühls, der Gottesfriede. Dieser ist mithin auch in Gott nur vorhanden, solange er reines Wesen, bloßer insichseiender Geist vor und abgesehen von aller Erscheinung ist. Von dem Augenblicke an dagegen, wo das Wesen zur Erscheinung kommt, wo die einheitliche göttliche Substanz sich in den Unterschied ihrer selbst und ihrer Modifikationen besondert, die Ewigkeit sich mit der Zeit behaftet, von diesem Augenblicke an ist auch Gott selbst, in der Totalität seines Begriffes genommen, friedlos geworden, in sich gespalten, und ist die Indifferenz des Gefühles auch für ihn verloren. —

Allein damit verdoppelt sich nun die Schwierigkeit, warum Gott nicht im Zustande seines reinen Insichseins verblieben und sich im Dasein in Widerspruch mit sich selbst gesetzt hat. Man begreift allenfalls, wie ein von der Welt verschiedener Gott, und sei es auch nur, um seine Langeweile zu vertreiben, die Welt als seine Schöpfung vor sich hinstellt. Wie aber der absolute Geist sich selbst so untreu werden konnte, in der Erscheinung gleichsam von seinem eigentlichen Wesen abzufallen, den friedvollen Zustand seines Insichseins gegen die Unruhe und das Übel des raumzeitlichen Daseins einzutauschen, das erscheint mit seinem Begriffe schlechterdings unvereinbar. Wenn der endliche Geist seinem Wesen untreu wird, so liegt die Schuld an der Natur, womit er zusammengekoppelt ist, an der Beschaffenheit seines materiellen Organismus, die gewisse Triebe in ihrer Wirksamkeit begünstigt,

gewisse andere Triebe eindämmt, an den äußeren Umständen, die auf ihn einwirken, ihn von seinem eigentlichen Ziele ablenken und ihn dadurch selbst auf die Stufe der Natürlichkeit herunterziehen. Davon kann beim absoluten Geiste nicht die Rede sein. Denn dieser hat ja nichts außer sich, wodurch er zu einem seinem Wesen nicht entsprechenden Verhalten genötigt würde; und was die Natur betrifft, so ist ja diese erst sein Produkt, kann also auch nicht ursprünglich die Veranlassung dazu gegeben haben, daß der Geist von seinem Wesen abfiel. Der Grund für den Widerspruch im absoluten Wesen kann nur innerhalb dieses Wesens selbst gesucht werden. Die Frage, was Gott veranlaßt hat, in die Erscheinung einzugehen, bestimmt sich mithin näher dahin, «auf welches der uns bekannten göttlichen Attribute der Anstoß zur Vertauschung der ewigen Ruhe mit der zeitlichen Tätigkeit zurückzuführen sei».[1]

Offenbar kann der Widerspruch im absoluten Wesen nicht durch die Vernunft oder die göttliche Allweisheit bedingt sein. Denn die Vernunft ist ja gerade dasjenige Prinzip, das allen Widerspruch verneint und ausschließt, kann folglich auch nicht die Veranlassung dazu gegeben haben, daß der absolute Geist die absolute Freiheit seines Wesens gegen die Notwendigkeit des Daseins eintauschte und sich dadurch mit sich selbst in Widerspruch setzte. Auch ist die Allweisheit, wie die Theologie gezeigt hat, für sich außerstande, irgend welchen Inhalt frei oder spontan zu setzen, sondern sie ist in aller ihrer Produktion durch die göttliche Allmacht bedingt, mit welcher sie zur Einheit der Funktion verknüpft ist. Die Allweisheit ist dies nur als die Vernunft der Allmacht. Wo mithin die letztere nicht beteiligt ist, da kann auch die Allweisheit keine Veränderung im Inhalte des göttlichen Wesens hervorbringen. Damit ist die theistische Ansicht ausgeschlossen, als ob Gott vor Erschaffung der Welt hierüber mit sich zu Rate gegangen, oder als ob die Welt aus einer vernünftigen Überlegung der allweisen Gottheit hervorgegangen sei. Wenn Gott eine Welt ins Dasein hinausgesetzt hat, so lag der Grund hierfür jedenfalls nicht in seinem Denken, und seine Vernunft oder Allweisheit war hieran unmittelbar nicht beteiligt.

[1] v. Hartmann a. a. O. S. 264

Es fragt sich also, ob das zweite weltschöpferische Attribut der Gottheit, die göttliche Allmacht oder der Wille, den Anlaß dazu gegeben haben kann, daß Gott die ewige Ruhe seines Insichseins mit der zeitlichen Tätigkeit im Dasein vertauscht hat. Nun hat die Theologie gezeigt, daß auch die Allmacht dies nur ist als die Allmacht der Vernunft, d. h. daß sie allen ihren Inhalt von der Vernunft empfängt und sich nur im Zusammenwirken mit ihr als die verwirklichende Macht der Weltidee betätigt. Allein dies gilt doch nur unter der Voraussetzung, daß beide schon in Tätigkeit gedacht werden. An und für sich dagegen kann alle Tätigkeit ihren Ursprung nur aus dem Willen genommen haben, der, wie gesagt, dasjenige Prinzip ist, wodurch zugleich die Tätigkeit der göttlichen Vernunft bedingt ist. Nur sofern der mit ihr vereinigte Wille tätig ist, entfaltet die Vernunft ihren Inhalt. D a ß aber der Wille tätig ist, dafür kann der Grund nicht wieder in der Vernunft, sondern lediglich im Willen selber liegen.

Der Theismus hat bisher die Menschen in dem Glauben erzogen, die Welt sei durch die göttliche Vernunft ins Dasein gerufen, und eine einseitige, von methodologischen und moralischen Erwägungen bestimmte intellektualistische Psychologie, die das Denken für den Kern und das Wesen der menschlichen Seele ansah, hat das Vorurteil verstärkt, auch in Gott müsse alle Tätigkeit ihren Ursprung aus dem Denken genommen haben. Kein Wunder also, daß die gegenteilige Annahme, wonach der Anstoß zur Weltentstehung nicht von der Vernunft, sondern vom Willen ausgegangen sei, auf den Widerstand aller derjenigen stößt, die sich in ihren Ansichten durch die Meinung der Majorität bestimmen lassen, daß sie von ihnen geradezu als Blasphemie verabscheut wird. Und doch zeigt die psychologische und erkenntnistheoretische Untersuchung, daß alles Denken ein Verknüpfen von Empfindungen, Anwendung der logischen Formen unseres Intellektes auf die «Materie» der Erfahrung ist, die also selbst nichts Logisches ist, sondern dem Logos in uns gleichsam nur den Anstoß zur Entfaltung seiner Formen liefert. Verhält es sich aber so beim endlichen Geiste, so kann es auch beim absoluten Geist nicht anders sein, da beide ja in ihrem Wesen identisch und der endliche Geist nur die mikrokosmische Abspiegelung des absoluten Geistes

darstellt. Wie die endliche Vernunft sich nicht spontan, sondern nur unter der Bedingung und auf Veranlassung des an sich alogischen Empfindungsmaterials betätigt, ein solches mithin erst gegeben sein muß, wenn jene sich betätigen soll, so muß auch der Tätigkeit der absoluten Vernunft diejenige des ihr entgegengesetzten Willens vorangehen, in der Anwendung auf welchen sie Inhalt entfaltet. Die absolute Vernunft würde für sich selbst gar keine Veranlassung haben, aktuell zu werden, wenn der Widerspruch, in dessen Überwindung alle logische Tätigkeit besteht, nicht schon durch den Willen gesetzt und also ohne ihr Zutun entstanden wäre. Das ist nur der makrokosmische oder metaphysische Ausdruck der psychologischen Tatsache, daß es ohne Empfindungen, als Bestimmungen des Willens, keine Notwendigkeit der Verknüpfung und mithin auch kein Denken geben kann.

Indessen sind es nicht solche psychologischen Erwägungen, welche die Religionsphilosophie dazu nötigen, den Anstoß der Weltentstehung vor aller Betätigung der göttlichen Vernunft im absoluten Willen zu suchen. Diese Annahme wird uns vielmehr durch den allgemeinen methodologischen Gang unserer Untersuchung aufgedrängt, wonach, da beide wesentlich identisch sind, die religiösen Bestimmungen des menschlichen Selbst, nur freilich in absoluter Form, zugleich metaphysische Bestimmungen des Absoluten sein müssen. Nun haben wir den Willen, und zwar in der Gestalt des Erlösungswillens, als die letzte nicht weiter ableitbare und begreifliche Voraussetzung der gesamten Religion erkannt. Die Tatsache, daß der Mensch erlöst werden will, liegt aller religiösen Betätigung und ihrer wissenschaftlichen Darlegung zugrunde.[1] Wenn hiernach im Subjekte des religiösen Verhältnisses der Anstoß zur Entfaltung der religiösen Funktionen aller vernünftigen Betätigung im Sinne der Religion vorangeht, so müssen wir das Gleiche auch für das religiöse Objekt annehmen; d. h. die Selbstbeschränkung Gottes, worauf das religiöse Verhältnis beruht, ist im letzten Grunde nicht durch die göttliche Vernunft, sondern vielmehr durch den Willen bedingt. Auch von der Seite Gottes her betrachtet, enthält somit der Wille den Grund der Möglichkeit eines religiösen Verhältnisses.

[1] Vgl. oben S. 62 ff.

Der aller Vernunft vorangehende Wille ist ein Grenzbegriff für die religiöse Betätigung des Menschen sowohl, wie für das Wirken Gottes. Jede wesentliche Bestimmung des religiösen Prozesses im Menschen muß in verabsolutierter Gestalt auch in Gott enthalten sein. Es muß also auch in Gott Prinzip des Anfangs seiner Beziehung auf den Menschen sein, was im Menschen den Anstoß zu seiner Beziehung auf die Gottheit bildet. Das sind nur die notwendigen Konsequenzen davon, daß die Religion das Selbst-Bewußtsein Gottes ist, daß folglich das menschliche und das göttliche Selbst identisch sein müssen und das religiöse Verhältnis eine einheitliche unteilbare Funktion sein muß, die sich nur, von ihren beiden verschiedenen Seiten angesehen, verschieden darstellt, wenn Erlösung des Menschen möglich sein soll. Die Religionsphilosophie hat diese Konsequenzen an der Hand der religiösen Erfahrung zu entwickeln und darf es nur als eine Erhöhung der Wahrscheinlichkeit ihrer eigenen Hypothese ansehen, wenn in der Frage nach dem Anstoße zur Weltentstehung die religiöse mit der psychologischen Erfahrung übereinstimmt. —

Hiernach haben wir uns den Anfang des Weltdaseins so zu denken, daß der an und für sich leere, unbestimmte Wille durch seine zeitliche Tätigkeit die Ewigkeit des Insichseins durchbrach und dadurch für die göttliche Vernunft zum Anlaß wurde, ihren Ideeninhalt zu entfalten. Durch seinen freien Willen also — darin hat der Theismus recht — hat Gott die Welt ins Dasein gerufen; aber dieser Wille ist nur frei, sofern er noch nicht durch die Vernunft geleitet und motiviert, sondern das Prius aller vernünftigen Bestimmtheit darstellt. Nur der aus sich selbst sich erhebende, durch die Vernunft noch nicht bestimmte Wille ist jener absolut freie Wille, der auch nach theistischer Anschauungsweise die Welt erzeugt hat. War einmal der Wille in Gott erwacht, aus dem Zustande der Potenz oder der bloßen Möglichkeit des Wollens «grundlos» zum aktuellen Wollen übergegangen, dann konnte er hinfort nur mehr allen seinen Inhalt von der Vernunft empfangen, so wie in der erwähnten mikrokosmischen Abspiegelung dieses Vorgangs aller Inhalt des religiösen Bewußtseins durch den Intellekt bestimmt und dadurch erst der an und für sich unbestimmte Erlösungswille mit konkretem Inhalte angefüllt wird. Daß aber der

Wille zum Wollen überging, daran hat die göttliche Vernunft als solche keinen Anteil, kann folglich aus Vernunftgründen auch nicht weiter abgeleitet werden. Wäre der Übergang von der ewigen Ruhe des Insichseins zur zeitlichen Tätigkeit des Daseins aus Vernunftgründen erfolgt, dann freilich müßte er sich als vernünftiger auch begreifen lassen, wie dieses der Theismus anstrebt. Daß hingegen jeder Versuch, die Weltentstehung aus Vernunftgründen zu erklären, sich selbst ad absurdum führt und den Begriff der Gottheit aufhebt, das beweist, daß die Vernunft hierbei auch nicht unmittelbar beteiligt gewesen sein kann. [1]

Die Weisheit ist, wie wir in der Theologie gesehen haben, das bestimmende Prinzip des Weltinhalts im Kleinen, wie im Großen, d. h. es gibt nichts in der Welt, was sich nicht seinem Inhalte oder seinem Was nach auf logische Faktoren und Beziehungen zurückführen ließe. Daß jedoch dieser logische Inhalt *ist*, daß er *da* ist und seine Realität durch den Widerstand erweist, den er entgegenwirkenden Faktoren gegenüber ausübt, dafür liegt der Grund nicht in der göttlichen Weisheit, sondern in der Allmacht, die zum logischen Inhalte der göttlichen Allweisheit das Moment der Wirkungsfähigkeit und Widerstandskraft hinzubringt. Die Weisheit vermag wohl den Inhalt der göttlichen Allmacht zu bestimmen, nämlich *falls* sie durch die letztere hierzu veranlaßt wird; allein sie vermag nicht aus sich selbst heraus einen Inhalt zu setzen, der nicht von der göttlichen Allmacht aus ihr heraus-

[1] Wir können nun einmal nicht umhin, uns den Ursprung der Welt auch irgendwie zu denken, sobald wir uns darüber klar geworden sind, dass die Annahme eines endlichen Weltprozesses gerade auch aus religiösen Gründen nicht zu umgehen ist. Das ist in der israelitischen Religion durchaus nicht, wie H. St. *Chamberlain* es hinstellt, ein Ausfluß spezifisch semitischer Geistesart, ihrer historischen Auffassungsweise und ihrer Unfähigkeit, das «Unerforschliche stumm zu verehren», sondern es ist die notwendige Folge der realistischen Weltanschauung der Semiten. In demselben Sinne behauptet auch der konkrete Monismus die Wirklichkeit der Welt, wohingegen der indische Arier bei seiner abstrakt-monistischen Leugnung der Weltwirklichkeit im allgemeinen auch keine Veranlassung dazu hat, der Frage über ihren Ursprung nachzusinnen. Übrigens fehlen auch in Indien die Weltentstehungsmythen nicht; man denke an die bekannte Auffassung, wonach es die Maya (die Illusion) gewesen sein soll, die Brahma durch ihre Reize berückt und ihn veranlaßt haben soll, mit ihr die Welt zu zeugen, oder an die Ent-

gesetzt ist. Die Allmacht hingegen erweist sich gerade dadurch als solche, daß alle Macht, also auch diejenige der Ideenentfaltung, eben nur ihre Macht ist. Darum kann aber auch der Ursprung der Weltwirklichkeit nur in der Allmacht und ihrer freien Betätigung liegen. Alle Macht der Welt und Gottes ist die Macht der Allmacht. Also muß auch der Anstoß zur Ideenentfaltung von der Allmacht ausgehen.

Nicht aus irgendwelchen Vernunftgründen, wie der Theismus meint, sondern aus dem grundlos freien Willen Gottes ist die Weltexistenz hervorgegangen. Die Freiheit des Absoluten besteht eben darin, daß es nicht, wie der endliche Geist, durch Gründe zur Tätigkeit veranlaßt wurde. Das hat bereits Schelling im Anschluß an den tiefsinnigen Jakob Böhme richtig eingesehen, wenn er den «Zufall» zum Weltschöpfer gemacht hat; denn die absolute Freiheit Gottes, die folglich als solche auch nicht vernunftbestimmt ist, ist gleich dem absoluten Zufall. Was aber absolut zufällig ist, das ist, weil es außer aller Vernunft ist und den absoluten Geist in einen Widerspruch mit sich selbst, mit seiner vernünftigen Wesenheit, verwickelt, ein Unvernünftiges (Alogisches) und Widervernünftiges (Antilogisches); ein solches aber muß von der absoluten Vernunft, dem

stehung der Welt aus dem Ei im Gesetzbuch Manus. Wenn aber Chamberlain sich hierbei auf Goethe («Lebhafte Frage nach der Ursache ist von großer Schädlichkeit»), sowie auf die Naturwissenschaft beruft, die ebenfalls die Frage nach dem Anfang abweist, so ist zu erwidern, daß diese Frage allerdings wegen ihres spekulativen Charakters in die Naturwissenschaft auch nicht hineingehört, daß aber die persönliche Abneigung des Dichters Goethe gegen die Spekulation doch wohl nicht dazu befugt ist, über die Berechtigung oder Nichtberechtigung jener Frage zu entscheiden (Chamberlain «Grundlagen des 19. Jahrhunderts» I. S. 234). Die Religionsphilosophie, deren Aufgabe es ist, den spekulativen Inhalt des religiösen Bewußtseins zu entwickeln, kann sich damit auch der Beantwortung der genannten Frage nicht entziehen; und wenn sie sich durch die Unmöglichkeit, den Weltursprung logisch zu rechtfertigen, genötigt sieht, diese Unmöglichkeit und ihren Willen zur Erklärung dadurch gleichsam zu einer metaphysischen Tatsache zu hypostasieren, daß sie den Willen vor aller Vernunft für die Weltentstehung verantwortlich macht, so handelt sie damit nur ihrem allgemeinen methodologischen Prinzip gemäß, wonach überhaupt alle metaphysischen Behauptungen nur Hypostasen der unmittelbaren psychologischen und religiösen Erfahrung darstellen.

Logos oder der Allweisheit, als ein Nichtseinsollendes verurteilt werden.

Nun ist alle Tätigkeit der Allweisheit nicht bloß eine logische, sondern zugleich eine teleologische. Die Allweisheit setzt einen absoluten Zweck voraus, auf dessen Verwirklichung sie hinstrebt. Der Zweck der absoluten Vernunft aber kann nur das absolut Vernünftige, sie selbst, d. h. die Aufhebung der Unvernunft sein, in der Beziehung, worauf sie überhaupt ihren Inhalt allein entfaltet. Und da nun Vernunft und Wille oder Allweisheit und Allmacht diejenigen Attribute sind, in denen und durch welche sich das Absolute als absoluter Geist betätigt, so erstrebt auch das Absolute selbst keinen höheren Zweck, als denjenigen der absoluten Vernunft: die Aufhebung der Unvernunft des Wollens. Daraus folgt, daß der absolute Geist seinem wahren Wesen nur gemäß ist, indem er überhaupt nicht tätig ist, oder daß das Wesen des absoluten Geistes die ewige Ruhe seines Insichseins ist, worin er auch allein das wahrhaft freie Wesen ist. Wie wir fanden, daß nur der Zustand der Indifferenz des Gefühls oder der Gottesfriede dem Wesen des endlichen Geistes gemäß ist, so ist auch der absolute Geist nur wahrhaft das Absolute, sofern er aufhört, Welt zu sein und deren Leiden selbst mit zu fühlen. Das Wesen des Geistes ist die Freiheit. Frei aber ist der Geist in Wahrheit nicht als wollender, — denn da ist er auf die Endlichkeit bezogen, in sie verstrickt und dem Naturgesetze unterworfen, — sondern vielmehr als nichtwollender, wollenkönnender, als welcher allein er auch über jede Art von gefühlsmäßiger Bestimmtheit hinaus ist. Auch der endliche Geist gewinnt die absolute Freiheit nicht schon durch die ideale, sondern erst durch die reale Erlösung, indem er im Tode von der Natur und damit auch von dem mit ihr verknüpften Leide frei wird. Genau in derselben Weise kann auch der absolute Geist nur dadurch, daß er zugleich mit seinem Wollen auch seine vernünftige Tätigkeit einstellt, zur absoluten Freiheit seines Wesens, zur wahren ungetrübten Absolutheit kommen.

Das höchste Wesen kann als solches nur den höchsten Zweck durch seine Tätigkeit erstreben. Das höchste Wesen aber ist nicht Gott als Gott, in seiner Beziehung auf den Menschen, sondern

vielmehr das Absolute, der «Übergott» oder «die Gottheit» Meister Eckeharts. Das ist er aber wahrhaft nur in der Freiheit von seiner Erscheinung, wenn der Gegensatz von Wesen und Erscheinung in ihm aufgehört hat, aller aktuelle Unterschied in ihm getilgt und der Aktus wieder in die Potenz zurückgebracht, wenn mit anderen Worten Gott alles in allem, unmittelbar Eins mit sich und die Notwendigkeit seines Wirkens in der Freiheit seines Wesens wieder untergegangen ist.

### c. Die Welterlösung als Gotteserlösung

> «Wo die Kreatur aufhört, da fängt Gott an. Nun begehrt Gott nichts so sehr von dir, als daß du aus dir selbst, nach deiner Bestimmtheit als Kreatur, ausgehest und Gott in dir Gott sein lassest. Gott begehrt das so dringend, daß du aus dir, nach deiner Bestimmtheit als Kreatur, heraustretest, als ob seine ganze Seligkeit daran läge. Ei, lieber Mensch, was schadet es dir denn, wenn du Gott gönnest, in dir Gott zu sein? Geh' du aus deinem Selbst gänzlich aus um Gotteswillen, so geht auch Gott gänzlich aus dem Seinen aus um deinetwillen. Wenn diese beiden ausgehen, was da bleibt, das ist ein durchaus Einfaches.
>
> Meister Eckehart

α. Die Welt als Mittel der Gotteserlösung. Hiermit gewinnt nun unsere bisherige Betrachtung ein ganz neues Aussehen. Bisher sahen wir nur den endlichen Geist nach Freiheit streben. Jetzt zeigt sich, daß dies Streben des endlichen Geistes nur die mikrokosmische Abspiegelung des Freiheitsstrebens ist, von welchem auch der absolute Geist beseelt ist. Bisher betrachteten wir nur den Menschen als das Subjekt der Erlösung und fanden die Notwendigkeit einer solchen darin begründet, daß der endliche Geist durch sein Versenktsein in die Natur, sein Gebundensein an den materiellen Organismus seinem wahren Wesen nicht gemäß ist. Jetzt zeigt sich, daß auch Gott der Erlösung bedürftig ist, sofern er als solcher nicht wahrhaft frei, nicht das vollkommene Absolute, sondern durch die Unvernunft seines Wollens in sich entzweit, in die Fesseln der Endlichkeit verstrickt

und mit dem Weltübel behaftet ist. Der Gottesfriede, den wir bisher nur als das Ziel des menschlichen Erlösungsstrebens betrachtet haben, erscheint nun zugleich als das Ziel auch der göttlichen Tätigkeit, und erst als absoluter Friede, der nicht mehr, wie im Menschen, zeitlichen Schwankungen unterworfen ist, ist derselbe wahrhaft — Gottes Friede. So aber ist er nicht, wie der Theismus meint, eine überschwengliche göttliche Seligkeit, sondern eben nur die absolute Indifferenz des Gefühls, indem mit dem Aufhören der göttlichen Betätigung aller Unterschied in Gott und damit auch zugleich alle Gefühlsbestimmtheit ausgelöscht ist.

Wie der endliche Geist durch seine Naturbedingtheit mit sich selbst in Widerspruch geraten ist, so ist also auch der absolute Geist infolge der Erhebung seines Willens aus dem Zustande der Potenz zum Wollen, aus der friedvollen Ruhe des Insichseins und seiner Freiheit in die Unrast des zeitlichen Daseins und den Zwang der logischen Notwendigkeit herabgesunken und dadurch seinem eigentlichen absoluten Wesen gleichsam untreu geworden. «Kein Ding ist Gott so sehr entgegengesetzt, wie die Zeit», sagt Meister Eckehart. Denn der Wille ist als wollender notwendig zeitlich, — das Wollen aber ist es, wie gesagt, das den Widerspruch in Gott begründet. Darum nannten auch die alten Mystiker und Naturphilosophen den Willen die «Natur in Gott», um damit auszudrücken, daß der Wille für den absoluten Geist genau die gleiche Bedeutung hat, wie die Natur sie für den endlichen Geist hat, nämlich als Schranke, als Grund der Trübung seines Wesens.

Wir fanden früher die Schranke der Natur in deren Unvernunft begründet, sofern die Gesamtheit der die Natur bestimmenden Ideen in der Rangordnung der Ideenwelt überhaupt eine relativ untergeordnete Stufe einnimmt und dadurch mit der höheren Welt des Geistes notwendig in Widerspruch gerät. Allein zu einer wirklichen Schranke für den Geist wird die Natur doch erst, indem der logische Widerspruch der Naturideen gegen den idealen Inhalt des Geistes sich zum realen Widerstreite zuspitzt, und dies geschieht, indem die ideale Bestimmtheit auf beiden Seiten zum Inhalte eines Willens wird, der ihn verwirklicht. Die ideale Verschiedenheit der Natur und des Geistes begründet unmittelbar nur

erst einen Unterschied der beiden, der auch auf rein logischem Wege ausgeglichen werden könnte. Der Umstand, daß auch die Natur ihrer idealen Beschaffenheit nach ein Moment im Gesamtorganismus der Erscheinungswelt, einen für sich unselbständigen Ausschnitt der absoluten Idee repräsentiert und teleologisch auf den (bewußten) Geist angelegt ist, läßt die Natur sogar als ein unentbehrliches Mittel für den endlichen Geist zur Verwirklichung seiner Zwecke erscheinen. Erst dadurch wird der Unterschied der Natur vom Geiste zum Gegensatze, steigert sich die relative Unvernunft der Natur im Bewußtsein des Geistes zur Vernunftwidrigkeit und gewinnt für ihn die Natur die Bedeutung eines Nichtseinsollenden, daß der absolut unvernünftige Wille sich der Naturideen bemächtigt und damit die logischen Momente der Idee in reale, dynamisch sich betätigende Potenzen umsetzt.

Erst der Wille verschafft der Natur die Kraft des Widerstandes gegen die höhere Vernunft des Geistes und die Fähigkeit, sich ihr gegenüber zu behaupten und durchzusetzen. Erst dadurch ruft die Natur im Geiste das Gefühl der Selbstentfremdung, Entzweiung und der Unfreiheit hervor, daß ihr Wille denjenigen des Geistes durchkreuzt und ihn von seinen Zielen ablenkt. Mag der Geist des Menschen immerhin in der logisch bestimmten Natur Geist von seinem Geiste, ein verwandtschaftliches Prinzip erkennen: daß der Naturgeist sein eigenes niederes Wollen dem höheren Wollen des Menschengeistes entgegenstellt, daß der Mensch seine Zwecke der Natur in hartem Kampfe erst abringen muß und oft genug den Kürzeren zieht, das macht die von ihm verschiedene Natur zu seinem Widersacher und ruft in ihm die Sehnsucht nach Erlösung hervor.[1]

Dasselbe, was den Widerspruch in Gott begründet, der an sich unvernünftige Wille, das trägt hiernach auch zugleich die Schuld an der Unvernunft der Natur, wodurch sie zur Schranke des Geistes wird, und ist der Grund des Übels. Nun ist, wie gesagt, der Wille das Prinzip der Realität oder dasjenige an den Dingen, dessen Wirksamkeit die Wirklichkeit als solche begründet. Kein Wunder also, wenn das Übel, die Unseligkeit der wechselseitigen Konflikte und das Leiden, mit dem Dasein unmittelbar gegeben

[1] Vgl. v. Hartmann «Ethische Studien» S. 24 ff.

ist. Der Wille ist somit, wie Schelling ihn genannt hat, recht eigentlich der «Quell der Traurigkeit». Das ist das gleiche Resultat in bezug auf das Übel, das wir früher für das Böse gefunden haben. Denn auch dieses beruhte auf der Aktualität des Willens, auf der Ichsucht, die nichts anderes war, als die Sucht oder der Wille der Individuen, sich in ihrer phänomenalen Eingeschränkt- und Besonderheit zu behaupten und ihren subjektiven Eigenwillen auch den Willensstrebungen der höheren Individualitätsstufen gegenüber durchzusetzen. Es ist derselbe Wille, der den Konflikt der Individuen untereinander und damit das Übel bedingt, und der auf der höheren Stufe der Individualität, im menschlichen Geiste, den Widerstreit entgegengesetzter Gefühle und die Überwindung des höheren Geistwillens durch den niederen Willen der körperlichen Natur, d. h. die Schuld, hervorbringt. Denn Schuld ist eben nur die Unterwerfung des Willens der höheren Individualitätsstufe unter denjenigen einer niederen Stufe, des Geistwillens unter den Naturwillen, wie sich diese im Lichte des sittlichen Bewußtseins spiegelt. Was das sittliche Bewußtsein als böse verurteilt, das ist an sich nichts anderes, als der Widerstand des natürlichen Willens des Individuums gegen die höheren objektiven Zwecke des Geistwillens. Das Böse ist das Übel im Lichte des sittlichen Bewußtseins; das Übel ist das Böse im Lichte des natürlichen oder eudämonistischen Bewußtseins. Beide sind nur Äußerungen desselben Willens, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten angesehen, den wir früher schon als göttlichen Willen erkannt, den wir aber jetzt, am Maßstabe der absoluten göttlichen Vernunft gemessen, als ein absolut Unlogisches und damit als ein Nichtseinsollendes im absoluten Sinne begriffen haben.

Früher haben wir die Selbstbeschränkung Gottes als den metaphysischen Grund des Bösen bestimmt. Jetzt zeigt sich, daß sie auch der Grund des Übels ist. Indessen ist sie dies doch nur insofern, als sie die Folge der unvernünftigen (zufälligen) Erhebung des Willens aus dem Zustande der Potenz zum Aktus und selbst durch die letztere bedingt ist. Demnach ist die eigentlichste und tiefste Wurzel des Übels und des Bösen doch eben nur im Willen zu suchen, der durch sein Wollen die göttliche Vernunft zur Entfaltung ihres idealen Inhalts veranlaßt und dadurch das Absolute

nötigt, sich in sich selber zu beschränken. Man hat diesen ursprünglichen Akt der Erhebung des Willens auch wohl schon selbst als Böses und den Urzufall als «Urschuld» bezeichnet, und der Gedanke einer solchen göttlichen Verschuldung spielt nicht bloß in der indischen Spekulation eine große Rolle, sondern zieht sich von hier aus auch durch die gesamte abendländische Philosophie seit den Geheimlehren der sog. Orphiker und der griechischen Naturphilosophen und Mystiker (Anaximander, Pythagoras, Empedokles, die Neupythagoreer sowie die Gnostiker usw.) bis auf die Gegenwart hindurch. Wir haben indessen schon früher auf das Unberechtigte derartiger Übertragungen sittlicher Begriffe auf die Gottheit hingewiesen und müssen auch den Begriff einer göttlichen «Urschuld» als auf Gott unanwendbar abweisen, weil Schuld ein Bewußtsein der Tat und ein Gefühl der Verantwortlichkeit voraussetzt, in Gott aber vor seiner Entfaltung zur Welt alle Bedingungen eines bewußten Handelns fehlen. —

Beruht nun also die Wirklichkeit der Welt auf der Wirksamkeit des Willens und müssen wir das Wollen als ein absolut Unvernünftiges und Nichtseinsollendes bestimmen, so folgt, daß auch die Welt eigentlich nicht sein sollte und mithin im Ganzen nicht weniger erlösungsbedürftig ist, wie wir dieses bisher im Einzelnen von den menschlichen Individuen gesehen haben. In der Tat ist ja auch die Welt nichts anderes, als das erweiterte Subjekt des religiösen Verhältnisses; und wenn die Erlösungsbedürftigkeit des letzteren die Grundbedingung der religiösen Betätigung bildet, so muß das Gleiche auch von der Welt behauptet werden. Die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen setzt voraus, daß die Welt vom Übel ist; eine Welt aber, die ihrem Wesen nach übel, die so geartet ist, daß sie auf Grund ihrer bloßen Existenz das Leiden und das Böse gebiert, eine solche Welt kann nicht selbst ein Unaufhebbares und Letztes, sondern muß, ebenso wie das Einzelne, dazu bestimmt sein, überwunden und aufgehoben, d. h. erlöst, zu werden. Die Erlösung des Menschen ist eine solche von seiner Naturbedingtheit. Folglich kann die Erlösung der Welt nur eine solche von ihrem eigenen Dasein sein. Denn da die Welt im Ganzen nicht, wie der Mensch, durch etwas außer ihr bedingt, also nur durch ihr unmittelbares Dasein selbst erlösungsbedürftig ist, so kann ihre

eigene Erlösung nur in der *Erlösung von ihr selbst* bestehen. Der Mensch gewinnt die Erlösung durch den Wechsel des Gesichtspunktes, indem er aufhört, den Widerstand der Natur bloß als Störung seines Wesens aufzufassen, die ihn ein für allemal an der Erreichung seines Lebenszweckes verhindert. Aber diese Erlösung ist nur idealer Art, sie läßt die Unlust des Daseins realiter bestehen; und nur im Tode findet die bloße ideale Erlösung von der Naturbedingtheit durch die reale Erlösung vom Dasein überhaupt ihre notwendige Ergänzung. Die Welt hingegen, als die Gesamtheit aller Individuen, kann nur *realiter* erlöst werden, und diese Erlösung kann nichts anderes sein, als *die gänzliche Aufhebung ihres Daseins.*

Nun haben wir die Welt bestimmt als den vom Willen realisierten göttlichen Ideeninhalt. Wir sahen aber auch, daß die Allweisheit ihren Inhalt nur entfaltet, um jenes absolut Nichtseinsollende, den erhobenen Willen, in den Zustand der Potenz wiederum zurückzubringen und damit den Widerspruch der Zeitlichkeit gegen die Ruhe des göttlichen Wesens aufzuheben. Folglich ist die Welt das *Mittel* für Gott zur Überwindung dieses inneren Widerspruches, worin er durch das absolut Unlogische des Wollens versetzt ist, und *folglich fällt die Erlösung der Welt von sich selbst und die Erlösung Gottes von jenem Widerspruch in Eins zusammen. Die Welt ist das Mittel zur Gotteserlösung.* Wie der Mensch das Gesetz auf sich nehmen und durch die Schuld hindurchgehen muß, um zum Bewußtsein seines wahren Wesens und damit zur Erlösung zu gelangen, genau so muß auch der absolute Geist sich dem Zwange der logischen Notwendigkeit und dem mit ihr verknüpften Leiden unterziehen, um wahrhaft absolut, wahrhaft Eins mit sich und damit erst wirklich frei zu werden. Der absolute Geist muß sich verendlichen und sich äußerlich als Welt beschränken, um die innere Schranke seines Wesens, die Unvernunft des blinden Wollens, aufzuheben. Das ist nur die metaphysische und makrokosmische Spiegelung der empirischen Tatsache, daß der Mensch die Unvernunft der Naturbedingtheit nur überwindet, indem er die natürliche Freiheit seines Ich gegen die wahre Freiheit des Vernunftgesetzes eintauscht. Das wahre Selbst des Menschen

erhebt sich über die Natur, — aber nicht, indem es sich aus ihr zurückzieht und sie im Sinne der Askese verneint, sondern indem es sie als wirkliche von sich aus beherrscht und sie zum Mittel für die überindividuellen Zwecke seiner vernünftigen Wesenheit herabsetzt. In derselben Weise verwirklicht der absolute Geist, da er mit dem wahren Selbst des Menschen identisch ist, die Weltidee, um sich durch die vernünftige Bestimmtheit der äußeren Natur von der unvernünftigen Beschaffenheit der inneren Natur, d. h. von seinem Wollen, und damit von dem Gegensatze zwischen seinem Wesen und seiner Erscheinung zu befreien. Alle Religion entspringt aus der Reaktion des menschlichen Geistes gegen die alogische Beschaffenheit des Daseins. Wie der Mensch sich von dieser Alogizität befreit, indem er sich als dienendes Glied in ein übergeordnetes Reich vernünftiger, d. h. objektiver, Zwecke einordnet und auch die Natur nur als ein Mittel zur Verwirklichung der Vernunft begreift, so überwindet auch Gott die Unvernunft des blinden Willens, indem er vermittelst des letzteren die Zwecke seiner absoluten Vernunft verwirklicht. In diesem Sinne verstehen wir das tiefsinnige Wort des Meisters Eckehart, daß auch Gott, wie er Gott ist, noch nicht das Endziel der Schöpfung sein kann, und daß wir auch noch «Gottes ledig werden» müssen, um zum Urquell und Endziel unseres Daseins vorzudringen. Denn das Absolute ist nur «Gott» in seiner Beziehung auf die Individuen; wenn aber die letzteren als Mittel der Gotteserlösung nur gesetzt sind, um das Absolute in seinem wahren Wesen zu verwirklichen, dann muß mit der Welt zugleich auch Gott zunichte werden, und die wahre Gotteserlösung besteht darin, daß das absolute Wesen auch von Gott erlöst wird. «Auch Gott wird und vergeht».[1] —

Als das von der göttlichen Vernunft erwählte Mittel, um jenen höchsten Zweck der Gotteserlösung zu verwirklichen, ist die Welt nicht bloß erlösungsbedürftig, wie wir früher gesehen haben, sondern auch erlösungsfähig. Denn es ist unmöglich, daß es der Allweisheit im Bunde mit der Allmacht nicht gelingen sollte, das vorgesetzte Endziel zu erreichen. Früher haben wir aus der Tatsache, daß die Erlösungsbedürftigkeit der Welt die Grundvoraussetzung des religiösen Bewußtseins bildet, den

[1] a. a. O. S. 172, 147

eudämonologischen Pessimismus gefolgert und den letzteren aus der Willensnatur der Welt begriffen. Ist aber die Welt erlösungsfähig und ihre Erlösung das Ziel ihrer selbst sowohl, wie Gottes, dann tritt damit nunmehr dem eudämonologischen Pessimismus ein evolutionistischer Optimismus als Folge ihrer vernünftigen Beschaffenheit zur Seite; und die Überzeugung, daß die Welt vom Übel ist, ohne welche der Religion die natürliche Voraussetzung fehlen würde, findet ihre selbstverständliche und für die Religion gleich notwendige Ergänzung in dem Glauben, daß die Welt trotz aller ihrer Unseligkeit doch so beschaffen ist, um ihre eigenen und Gottes Zwecke zu erfüllen.[1]

In der Tat haben wir den Weltprozeß als Zweckprozeß, und zwar als den Prozeß der Verwirklichung der sittlichen Welt-

[1] Es wird unnötig sein, darauf hinzuweisen, daß von einem «Widerspruche» des hiermit behaupteten Optimismus gegen den gleichfalls geforderten Pessimismus so wenig die Rede sein kann, wie es ein Widerspruch ist, daß die eine absolute Substanz zwei einander entgegengesetzte Attribute, den alogischen Willen und die vernünftige Idee, besitzt. Wer hier einen Widerspruch finden will, der vergißt, daß ein solcher nur vorhanden ist, wo dasselbe in derselben Beziehung gleichzeitig sowohl verneint, wie bejaht wird. Der religiöse Pessimismus hingegen ist, als eudämonologischer, wohl genügend von dem Optimismus, als evolutionistischem, unterschieden, um eine solche Ansicht nicht aufkommen zu lassen. Der immer wieder vorgebrachte Einwand, als ob ein Pessimist nicht gleichzeitig Optimist sein könne, beruht ganz ebenso auf einem bloßen Mißverständnis, wie es ein Mißverständnis ist, den Pessimismus durch den Hinweis auf einen von der Religion geforderten Optimismus widerlegen zu wollen. Noch niemals hat ein religiöser Denker einen anderen Optimismus als einen evolutionistischen zu begründen vermocht, noch niemals eine Religion, auch das Christentum nicht, einen anderen Optimismus, als diesen vertreten; der evolutionelle Optimismus schließt aber den eudämonologischen Pessimismus nicht aus, sondern fordert ihn gerade als seine notwendige Ergänzung. Alle Polemik gegen den Pessimismus von religiöser Seite ist daher auch ein Kampf gegen Windmühlen. Dies zeigt besonders auch das Beispiel Pfleiderers, der gegen den Pessimismus loszieht, ohne zu bemerken, wie er hinsichtlich desjenigen Pessimismus, auf welchen als die conditio sine qua non des religiösen Bewußtseins von Hartmann so entschieden hingewiesen worden ist, mit diesem vollkommen übereinstimmt, wie seine ganze Polemik mithin nur dadurch zustande kommt, daß er den eudämonologischen Pessimismus beständig mit einem evolutionistischen vermengt, der freilich dem religiösen Bewußtsein widerstreitet. Vgl. a. a. O. S. 548—563

ordnung begriffen, die sich uns in ihrer Einheit von subjektiver und objektiver Ordnung als absolute sittliche Weltordnung dargestellt hat. Die absolute sittliche Weltordnung aber haben wir vom religiösen Standpunkte aus als religiöse Heilsordnung bezeichnet und diese als den Verwirklichungsprozeß der göttlichen Gnade in der Welt bestimmt. Die religiöse Heilsordnung ist die Ordnung, wodurch das Heil verwirklicht wird. Das Heil aber ist nicht, wie wir es früher betrachtet haben, ein solches bloß des Einzelnen, sondern, wie sich jetzt herausstellt, ist das religiöse Heil das Heil der ganzen Welt, und dieses ist zugleich Gottes Heil oder Heilung des Absoluten selbst von seinem inneren Widerspruche. Wie die subjektive Gnade ihren Wert und ihre höchste Bedeutung erst erhielt als Moment der objektiven Gnade, so dient auch das Heil des Einzelnen im höchsten Sinne der Vermittelung des allgemeinen Heils, des Weltheils, das identisch ist mit dem absoluten Heil, d. h. dem Heil des Absoluten. Unmittelbar erlöst freilich jeder nur sich selbst; indem er aber sich erlöst, so erlöst er mittelbar auch zugleich die anderen sowohl durch das Beispiel, das er ihnen gibt, wie vor allem dadurch, daß ja die Erlösung in der Übernahme und Beförderung der objektiven Zwecke Gottes besteht und diese eben letzten Endes darin gipfeln, daß die Welt von ihrem Dasein erlöst wird.

Wer in solcher Weise den Weltzusammenhang als ein einheitliches Zwecksystem auf Grund der göttlichen Allweisheit erkannt, wer begriffen hat, daß es demnach auch ein Einzelnes im absoluten Sinne nicht gibt, sondern alles scheinbar Einzelne in Wahrheit doch nur Glied und aufgehobenes Moment eines übergreifenden vernünftigen Organismus und seiner objektiven Zweckbetätigung darstellt, der wird auch sich selbst nicht mit seiner eigenen Wertlosigkeit entschuldigen, um seine Kraft dem Prozesse des Ganzen zu entziehen, der wird auch nicht zweifeln, ob seine Erlösung und die Arbeit, die er auf sie verwendet, auch wohl dem Ganzen zugute kommen. Solange die Gemeinschaft, worin der Einzelne sich eingegliedert findet, nur als eine rein natürliche aufgefaßt wird, wie die Familie, oder aber als eine bloße künstliche, wie die wirtschaftliche, gesellschaftliche oder staatliche Gemeinschaft, so-

lange mag es wohl berechtigt scheinen, das Maß der Beteiligung an deren Zwecken nach dem Grade des eigenen individuellen Vorteils abzuschätzen, bzw. sich dieser ganz und gar zu entziehen in der Meinung, daß es auf das einzelne Individuum dabei doch nicht ankomme. Von dem Augenblicke an dagegen, wo die objektive, ja, absolute Bedeutung dieses Zwecksystems erkannt und hiermit das letztere zu einer sittlichen und religiösen Bedeutung emporsteigt, von diesem Augenblicke an fühlt auch der Einzelne sich mit verantwortlich für die Beschaffenheit des Ganzen; und indem er sich den objektiven Zwecken der Gemeinschaft widmet und daran mitarbeitet, deren unmittelbare natürliche Gebundenheit zu überwinden, sie immer mehr im Sinne ihres vernünftigen Ideales auszugestalten, erlöst er auch zugleich sich selbst von den Fesseln der Naturbedingtheit. —

Es gibt keine andere Erlösung, als die opferwillige und entsagungsvolle Übernahme der von Gott gewollten Zwecke, wie sie jedem Einzelnen unmittelbar in den Zwecken derjenigen Gemeinschaft entgegentreten, auf welche er angewiesen ist, ganz gleich, ob dies die Lebenssphäre eines armen Bauern oder Arbeiters, der verantwortungsvolle Wirkungskreis eines reichen Fabrikbesitzers oder Handelsherrn, oder ob sie das weitreichende Machtgebiet eines Staatsmannes oder Fürsten ist. Es gibt aber auch keinen anderen wirklichen Gottesdienst, wie den «des realen Lebens als Mitarbeit am objektiven Heilsprozeß (d. h. des menschheitlichen Kulturprozesses), und aller Kultus hat gerade nur insoweit gottesdienstlichen Wert, als er sich als Mittel bewährt, um den Menschen zu dem realen Gottesdienst des praktischen Lebens tüchtig zu machen».[1] Dies ist auch allein die ursprüngliche germanische Auffassung des Kultus. Wenn der Semite den eigentlichen Sinn des letzteren darin findet, daß der ganze Erdkreis dem heteronomen Gesetze, wie es Moses bzw. Mohammed offenbart sein soll, sich unterwirft, wenn der Römer in der Ausbreitung der römischen Macht und des römischen Rechtes die höchste Erfüllung seines Wesens findet und die Kirche in dieser Beziehung nur die Erbschaft des weltlichen Imperiums übernommen hat, so gipfelt für den Germanen der Gottesdienst letzten Endes in der Mitarbeit an der Verteidigung

[1] v. Hartmann a. a. O. S. 324

der Götter und ihrer Herrschaft gegen die ihr den Untergang drohenden feindlichen Gewalten. Aller irdische Kampf ist daher den Germanen auch nur die Vorbereitung für den letzten großen Kampf, den die lichten Asen gegen die Mächte der Finsternis und der Zerstörung auszufechten haben; und wenn der Held seine Blicke nach Walhall richtet, so geschieht es «nicht wegen der dort zu findenden sinnlichen Genüsse, sondern um der Ehre willen, im Gefolge Odins an der letzten Entscheidungsschlacht und an dem Untergange der Götter teilnehmen zu dürfen».[1] Aller Kultus der positiven Religionen hat nur den Zweck, dies Bewußtsein in den Einzelnen zu wecken, daß sie für sich selber nichts sind, sondern alles, was sie sind, nur sind in der Beziehung auf die übrigen Menschen, d. h. er hat die ganze Kraft des Menschen zu entbinden, um sie ausströmen zu lassen im Wirken für andere. Daß er außerdem auch noch den Einzelnen in dem widerspruchsvollen Gedanken zu bestärken sucht, einen absoluten Wert für sich zu besitzen, ja, hierauf sogar das Hauptgewicht legt und die Menschen durch die Hoffnung auf ein symbolisch angedeutetes Jenseits als Belohnung für ihre diesseitigen Bemühungen ködert, das raubt dem Kultus der positiven Religionen allen wahren Wert und drückt ihn auf die Stufe einer irreligiösen, ja, antireligiösen Superstition herunter.

Die gesonderte Betrachtung des Kultus als eines Komplexes gottesdienstlicher Handlungen, die sich ausschließlich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott beziehen und dieses Verhältnis fester zu knüpfen suchen, gehört nicht der Untersuchung des Wesens der Religion als solchen, sondern nur der bestimmten Religionen an. Wenn trotzdem auch von philosophischer Seite dem Kultus in dem angegebenen Sinne noch eine besondere Untersuchung gewidmet zu werden pflegt, so ist dies nur ein Beweis dafür, daß man sich die Frage nach dem Wesen der Religion auch dort meist noch nicht rein gestellt hat, sondern sich durch den augenfälligen Kultus der positiven Religionen dazu verleiten läßt, dem Kultus überhaupt eine wesentliche und notwendige Bedeutung zuzuschreiben.[2]

Die wahre Religion ist ohne Kultus, wenn man darunter ein für sich abgesondertes System spezifisch religiöser Hand-

[1] v. Hartmann «Religionsphilosophie» I. S. 167, 181. [2] Natürlich soll hiermit nicht gesagt sein, daß, wenn die hier entwickelten religiösen Gedanken sich

lungen versteht. Sie bedarf keiner Kirche, keiner sog. Sakramente, keiner Gebete, keiner Priester usw.; vielmehr haben alle diese im Prozeß der religiösen Entwickelung nur die erzieherische Aufgabe, den Boden für die wahre Religion, die Zukunftsreligion der universellen Gottmenschheit, vorzubereiten.

Religion ist Privatsache, sofern sie ganz und gar im persönlichen Verhältnis des Einzelnen zur Gottheit wurzelt, alle religiöse Kraft und Wahrheit unmittelbar nur der subjektiv-innerlichen Beziehung des Menschen auf den absoluten Weltgrund entströmt und die Erlösung jenes Einzelnen vermittelt. Religion ist aber auch zugleich Gemeinschaftssache, denn die innerliche Kräftigung und Erlösung des Einzelnen hat gar keinen anderen Zweck, als das Heil und die Erlösung aller übrigen Individuen zu vermitteln, sowie sie ihrerseits wiederum durch die letztere ausgelöst und angeregt wird; und ihre unmittelbarste Wirkung besteht darin, durch Begründung einer gemeinsamen Denkart und Weltanschauung ein innerliches Band um alle Individuen zu schlingen. Der Satz, daß alle Religion Gemeinschaftssache ist, darf nur nicht, wie es gewöhnlich üblich ist, so gedeutet werden, als wäre Religion nur in den konkreten historisch gegebenen Formen und kirchlichen Gemeinschaften möglich; denn allen diesen kommt nur eine relative, wenn man will, vorläufige Geltung zu; ihre Aufgabe im religiösen Entwickelungsprozeß der Menschheit ist keine andere, als den religiösen Sinn zu wecken, zu pflegen und zu vertiefen bis zu dem Punkte, wo die Zufälligkeit ihrer Form zerbricht, die religiöse Kraft der einander vorher bekämpfenden und fremdartigen Auffassungsweisen zusammenströmt in der einen umfassenden Menschheitsreligion und damit erst das Wesen der Religion sich rein verwirklicht. Eine solche Verwirklichung ist aber schon heute überall dort möglich, wo der zufällige und bedingte Charakter der konkreten Religionen durchschaut und der Gedanke der Gottmenschheit in dem ausgeführten absoluten Sinne zur bestimmenden Lebensmacht geworden ist, um

einmal zu einer wirklichen Religion verdichten sollten, nicht auch diese sich ihren eigentümlichen Kultus schaffen werde. Allein dies gehört alsdann der zufälligen Erscheinung, aber nicht dem Wesen der Religion selbst an, womit allein die vorliegende Untersuchung es zu tun hat.

das ganze Dasein von innen heraus zu durchdringen und umzugestalten. Es ist aber nichts weiter, als eine Verwechselung konkreter kirchlicher Gemeinschaften mit der innerlichen ethischen Gemeinschaft, wie sie letzten Endes im religiösen Verhältnis wurzelt, wenn der «philosophischen» Religion von theologischer Seite immer wieder entgegengehalten wird, daß sie keine Gemeinschaft zu bilden vermöge. Denn die kirchlichen Gemeinschaften haben, wie gesagt, nur eine relative vorläufige Bedeutung, nämlich bis zur völligen Verinnerlichung der Religion; die Philosophie aber untersucht das Wesen, d. h. den geistigen Kern der Religion, nicht aber deren zufällige, historisch bedingte Darstellungsart in konkreten religiösen Gemeinschaften. Wenn aber gar jene Behauptung dazu dienen soll, die Unentbehrlichkeit und Vortrefflichkeit der bestehenden kirchlichen Gemeinschaften zu beweisen, so ist zu erwidern, daß ihre Vortrefflichkeit allein durch den Grad ihrer innerlichen Vernünftigkeit bedingt ist, und daß die nackte Tatsache ihrer Wirklichkeit nie und nimmer ein Beweis für ihre Unaufhebbarkeit, Wahrheit und Güte sein kann.

Nur wo das Leben im Kleinen wie im Großen ein einheitlicher täglicher Gottesdienst ist, nur da ist wahrhaft Religion. Und einzig wo das Individuum sich selbst nur erlöst, um dadurch zugleich auch die übrigen zu erlösen, ist die Erlösung eine religiöse im eminenten Sinne. So also ist jeder Einzelne der sich erlöst, zugleich mittelbar auch Welterlöser, und indem er sein eigenes innerstes Wesen von den Fesseln der Naturbedingtheit befreit, antezipiert er damit in mikrokosmischer Weise zugleich den großen Erlösungsprozeß des Ganzen.[1] —

[1] Hiermit beantwortet sich auch die Frage, ob das Christentum jene wahre Religion sein und seine eigentliche Vollendung erst von der Zukunft zu erwarten sein kann, hinsichtlich dessen seine ehrlichsten und ernsthaftesten Vertreter schon jetzt zugestehen müssen, daß es Dinge gäbe, die sich seiner Regelung entziehen. «Nicht alle Pflichterfüllung ist christlich», sagt Naumann in seinen «Briefen über Religion» (1903), die mit ihrer ungeschminkten Offenheit und Wahrhaftigkeit, womit sich hier ein Mann über die religiöse Lage der Gegenwart ausspricht, der gerne Christ sein möchte und dabei nach einer Möglichkeit sucht, das Christentum mit den Forderungen des modernen Lebens zu vereinen, den ganzen jammervollen Zustand enthüllen, worin sich in unserer Zeit die Religion befindet. «Nicht unsere ganze Sittlichkeit wurzelt im Evangelium, sondern nur ein Teil derselben. — Neben dem Evangelium

Daß eine Erlösung nur möglich ist durch Vermittelung der Gnade und diese, wie sich nunmehr herausgestellt hat, die Wirksamkeit der göttlichen Vernunft in der Sphäre des Individuellen ist, das gibt dem Einzelnen die Gewähr, daß sein Ringen nicht vergeblich ist, wenn er auch selbst auf dem Erlösungswege unter dem Kreuze zusammenbrechen und das bewußtermaßen erstrebte Ziel seines Lebens in Wirklichkeit nicht erreichen sollte. Denn da er selbst seinem Wesen nach Gott ist und er sich damit in der Gnade Gottes weiß, die inhaltlich identisch mit der Allvernunft ist, so kann er es ruhig der göttlichen Weisheit überlassen, in-

---

gibt es Forderungen der Macht und des Rechtes, ohne die die menschliche Gesellschaft nicht existieren kann.» Naumann räumt ein, daß die Forderungen Jesu, wie sie aus besonderen Kulturverhältnissen heraus erwachsen und durch den Gedanken des nahen Weltendes bedingt sind, bei uns nicht auf Erfüllung rechnen könnten, daß es nicht möglich sei, bestimmte sittliche Forderungen für unsere Zeit aus dem Evangelium abzuleiten; er glaubt nicht an die Möglichkeit, den genauen Wortlaut der Bergpredigt in die heutige Zeit zu versetzen; er meint, wir brächten es nicht einmal fertig, den Geist Jesu als maßgebendes Prinzip unserer Erwerbstätigkeit zu betrachten, und sucht dies an dem Beispiele eines modernen Geschäftsmannes zu illustrieren, der bei aller seiner Frömmigkeit doch einräumen muß, daß das Geschäft «eine Sache für sich» und daß es nicht angängig sei, hier den besonderen Geist Christi zu verwirklichen. Unter solchen Umständen ist, wie Naumann zugesteht, eine «Nachfolge Christi» ausgeschlossen. «Ein theoretisch reiner Christ ist innerhalb der Welt nicht möglich.» Die sämtlichen Errungenschaften unserer Kultur, worauf wir stolz sind und die wir nicht wieder aufgeben können noch dürfen, stehen außer aller Beziehung zum Christentum, ja, widersprechen diesem sogar in den wichtigsten Punkten. Wenn schon zu seiner Zeit, was Jesus geboten habe, nur ein «Zusatz» zur damals vorhandenen Kultur gewesen sei, meint Naumann, so sei es auch heute noch nicht anders. Der Spielraum dessen, was wir, unbehindert von den gegebenen Verhältnissen, frei gestalten könnten, und wo allein die Welle von Jesus in unser Wirken hineinfluten könne, werde immer nur ein äußerst geringer sein.

Ob die Bescheidung hiermit wirklich ausreicht für den steigenden religiösen Bedarf der modernen Völker? Naumann möchte dies sich selber einreden und findet den Schwerpunkt des Christentums nach vulgär liberaler Weise in einer schwärmerischen Verehrung der menschlichen Persönlichkeit Jesu, deren völlige Beziehungslosigkeit zu unserer Zeit er dargelegt, und von welcher er im Grunde auch nichts weiter zu rühmen weiß, als daß sie eben — eine bedeutende religiöse Persönlichkeit gewesen sei. Uns anderen hingegen genügt eine Religion nicht, die ohne inneren Zusammenhang neben

wiefern sie seine individuelle Heilstat zum Heile des Ganzen verwenden werde. Möglicherweise ist ja auch die Menschheit noch nicht der endgültige Erlösungsmittler und die Erde nur ein sekundärer Stern, der verschwinden wird, noch ehe der Prozeß der Universalerlösung ans Ziel gelangt ist. Aber auch dann darf der Mensch versichert sein, daß seine eigene Arbeit im Dienste des göttlichen Willens notwendig ist, da die göttliche Allweisheit, die den Inhalt des Daseins bestimmt, unmöglich etwas setzen kann, was nicht im Hinblick auf das Endziel logisch gefordert ist; auch dann darf er glauben, daß auch der auf der Erde angehäufte Schatz

der sonstigen Beschäftigung des Alltags herläuft und nicht imstande ist, jede Handlung, die wir begehen, in jeder Sekunde unseres Lebens von sich aus zu befruchten und mit innerlich bestimmender Kraft zu fördern. Wir sehen die Notwendigkeit nicht ein, uns an den «Baum aus Asien» klammern zu müssen, wie Naumann selbst das Christentum nennt, «den wir an unser Klima gewöhnen wollen, und dem man doch die Sehnsucht nach seiner alten Luft an allen Blättern ansieht». Auch wir erblicken darin noch keinen Grund zur Mutlosigkeit und wollen gleichfalls an der Zukunft der Deutschen noch nicht verzweifeln und deren religiöse Kraft für erloschen halten. «Das Volk, das Kant, Fichte, Schleiermacher und Hegel gehabt hat, braucht ja nur seiner Geistesväter Hinterlassenschaft nachzuprüfen, wenn es Mangel empfindet. Da finden sich noch Gaben genug für Seelen, die ewiges Brot suchen.» Aber der Meinung sind wir allerdings, daß eine Religion, die nicht, wie vormals das Christentum, das ganze Geistesleben ausfüllt, unmöglich die Religion der Zukunft sein kann. Eine Religion bloß für den Sonntag, ein Gott in einem abgelegenen verschlossenen Kämmerlein unseres Herzens, an welchem der Strom des Lebens beziehungslos vorbeirauscht, und zu welchem wir uns nur mehr durch Vermittelung ästhetischer Gefühle in ein Verhältnis setzen können, eine solche Religion, ein solcher Gott und ein solcher Glaube gilt uns nichts, und wenn ihn uns selbst so verehrungswürdige und ernste Männer, wie Naumann, als den «Hilfsglauben einer Übergangszeit» empfehlen.

Wie schön heißt es im Gegensatze zu Naumann bei Lagarde: «Wer die Religion auf das Heiligtum des Gemütes beschränken zu können meint — die Heiligtümer, in denen diese gemütliche Religion wohnt, heißen mitunter nur sehr uneigentlich Heiligtümer —, der hat nie weder an sich noch an anderen Religion erlebt. Wirkliche Religion nimmt sich stets die Freiheit, das ganze Leben zu durchdringen. Sie ist nicht nur Sonntags von Neun bis Elf, bei Einsegnungen und Begräbnissen zu finden, sondern überall oder nirgends. Denn sie ist nicht eine vorübergehende Aufregung des Nervensystems, sondern das leider oft von der Sünde, aber nie von etwas ihr als Gleichberechtigtes Nebengeordnetem gestörte Leben unter den

des Heiles einer höheren Individualitätsstufe zugute kommen wird, indem es die Art der Allweisheit ist, den Weltprozeß auf dem besten Wege zum besten Ziele hinzulenken.

Der religiöse Mensch, der von dieser Welt und ihren Schranken erlöst zu werden strebt, hat es darum auch eben nur mit dem Leben auf der Erde und dem auf ihr sich darstellenden Ausschnitte der absoluten sittlichen Weltordnung zu tun. Für ihn ist die Menschheit tatsächlich die höchste Blüte des endlichen Geisteslebens und seine Weltanschauung daher notwendig geozentrisch oder vielmehr noozentrisch. Denn dasjenige, worauf es allein im religiösen Prozesse ankommt, der Erlösungswille oder die Allvernunft, hat wirklich den Zielpunkt der Betätigung im Menschen; und indem er sich selbst auf den ihm immanenten Gott bezieht, empfindet sich der Einzelne mit Recht als das Zentrum des gesamten Daseins. Nur für den Theismus, der Gott und Welt dualistisch auseinander reißt, ist die Kopernikanische Ansicht, wonach die Erde nicht auch äußerlich im Mittelpunkte des Weltalls steht, gefährlich, ja, für ihn ist sie, wenn sie in ihren Konsequenzen ausgedacht wird, geradezu vernichtend.[1] Für den konkreten Monismus hingegen bleibt es sich gleich, welche Stellung die Erde zu den übrigen Bestandteilen des Universums einnimmt. Denn da nach ihm das Verhältnis Gottes zur Welt ein rein innerliches ist, so kann die exzentrische Stellung unseres Planeten gegen die Möglichkeit einer Universalerlösung nichts beweisen.

Augen des allgegenwärtigen Gottes. Sie ist das Horchen des Schülers auf die nur flüsternde, aber nie schweigende Stimme dieses Gottes, der in allem, im Kleinsten und im Größesten, redet, und dessen Sprache nicht auf die Paragraphen einer für alle gültigen Grammatik abgezogen, aber von jedem gehört und verstanden werden kann, der sie hören und verstehen will. Sie ist das stille, aber unaufhaltsame, harmonische Auswachsen des eigensten Wesens, das, weil von Gott geschaffen zu sein, gewiß auch überzeugt ist, daß gerade seine vollste und eigentümlichste Entwickelung mit der vollsten und eigentümlichsten Entwickelung des ebenfalls von Gott gedachten Nächsten stets nur einen richtigen Akkord geben wird. Sie ist Heimweh, die bittersüße, wie eines Atoms Steigen und Fallen rastlos durch die Seele webende Sehnsucht des Kindes, nach Hause zu kommen.» (a. a. O. S. 139.) Vgl. hierzu mein Werk «Nietzsches Philosophie» S. 504—512. [1] Vgl. Schneidewin a. a. O.

Wie nun freilich diese Erlösung sich vollziehen, wann sie eintreten wird, und in welcher Weise die endlichen Geister an ihr beteiligt sein werden, diese Fragen können von der Religionsphilosophie ebensowenig beantwortet werden, wie die Möglichkeit des betreffenden Vorganges von den übrigen Wissenschaften (etwa durch den Hinweis auf das Gesetz von der Erhaltung der Kraft) verneint werden kann. Denn diese haben es lediglich mit dem Inhalte des Daseins als solchen zu tun, d. h. sie setzen die Existenz der Welt voraus, sind aber ganz unzuständig in der Frage, ob dies Dasein selbst notwendig ist. Die Religionsphilosophie spricht die endliche Aufhebung der Welt als eine Forderung des religiösen Bewußtseins aus, ohne deren Erfüllung die Annahme eines göttlichen Heilsprozesses und die Auffassung der Weltentwickelung im Lichte einer objektiven Teleologie ihren Sinn verlieren und die ganze Religion illusorisch sein würde. Das Wie jener Aufhebung dagegen liegt außerhalb des religiösen Interesses, und die Unmöglichkeit, hierüber etwas Positives auszusagen, vermag den Glauben daran jedenfalls nicht zu erschüttern. Fährt doch auch der Christ darum nicht weniger fort, an ein jüngstes Gericht zu glauben, weil er sich von der näheren Beschaffenheit dieses Aktes keine bestimmte Vorstellung bilden kann und alle wissenschaftlichen Daten ihn hierbei im Stiche lassen. «Die aber nach außen gehen und von äußeren Dingen getröstet werden können, die fühlen's doch nicht», wie Ruysbroeck sagt, «weil sie es nicht erfahren, und wenn ich auch viel davon sagte, sie würden es doch nicht fassen. Denn die sich vollständig in das äußere Wirken begeben, oder die werklos sind in innerer Untätigkeit, die können es nicht verstehen».[1]

β. Die Gotteserlösung als Weltvernichtung. Was befähigt denn aber den Menschen überhaupt dazu, die Erlösung für sich und damit zugleich auch für die anderen zu vollbringen? Die Möglichkeit hiervon ist darin begründet, daß im Menschen die Gnade zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt und auf Grund dieses Bewußtseins das unbewußte Ziel der Welt von den menschlichen Individuen auch als Ziel angestrebt werden kann. Nun ist aber, wie wir früher gesehen haben, die Gnade

[1] a. a. O. S. 223

auch schon in der untermenschlichen Natur lebendig, indem sie, als vorbereitende Gnade, im Tierreiche die sozialen Instinkte ausbildet, die sodann im Lichte des menschlichen Bewußtseins als sittliche Triebe und Gesetze zum Vorschein kommen. Wenn aber überhaupt die ganze Welt nichts anderes ist, als der vom Willen realisierte göttliche Ideeninhalt und dieser den bestimmenden Inhalt der Gnade bildet, dann haben wir auch schon auf den niedrigsten Stufen der Welterscheinung, in den Atomen und Molekülen, ihrer Anordnung und Beschaffenheit, worauf alle höheren Stufen sich gründen, und die wir als die Bausteine des gesamten Weltgebäudes zu betrachten haben, die gestaltende und ordnende Hand der Gnade vor uns. Es ist alsdann selbst als ein Werk der Gnade zu betrachten, daß sich aus dem Unorganischen die höhere Welt des Organischen heraus entwickelt, daß der Weltprozeß auf der Erde im Menschen gipfelt und daß der Mensch so geartet ist, um zum Bewußtsein der Gnade zu gelangen. Wir werden dann sagen müssen, daß die ganze Welt auf die Erzeugung bewußter Individuen als Träger der religiösen Heilsordnung angelegt ist. Die Gnade selbst aber in ihrer einheitlichen Totalität als vorbereitende, latente und aktuelle Gnade werden wir als die göttliche Allweisheit in ihrer Tätigkeit bestimmen müssen, die Unvernunft des blinden Wollens dadurch zu überwinden, daß sie ihm einen Inhalt darbietet, durch dessen fortschreitende Verwirklichung er sich selbst vernichtet.

So betrachtet, ist der Wille zur Selbstbehauptung eines jeden Individuums, wie ungestüm er sich auch äußern möge, im tiefsten Grunde doch nur ein Wille zur Selbstvernichtung. Bewußtermaßen streben alle Individuen danach, zu leben, sich auszuwirken, ihr eigenes Selbst im Dasein zur Erscheinung zu bringen; allein der unbewußte Sinn alles dieses Streben ist doch nur, durch Tätigkeit zur Ruhe zu gelangen, wie Ruysbroeck sagt: «Alle Kreaturen sind von Natur zur Ruhe geneigt, und darum wird die Ruhe gesucht von Guten und Bösen, auf verschiedene Art».[1] Es ist ein Wille, der sich in der Welt betätigt, in die Vielheit der Teilwollungen zersplittert, das Dasein als solches aufrecht erhält; aber da er allen seinen Inhalt von der göttlichen

[1] a. a. O. S. 139

Vernunft empfängt und als solcher gar nichts anderes, als der Wille der Allweisheit ist, so ist der Daseinswille im tiefsten Kerne seines Wesens selbst ein Erlösungswille und er arbeitet sich in der Welt nur ab, um dadurch zur völligen Freiheit vom Wollen zu gelangen. In diesem Sinne hat schon Paulus und haben auch schon die Gnostiker von der «Angst der Kreatur» und ihrer Sehnsucht gesprochen, mit uns und durch unsere Vermittelung erlöst zu werden. Besonders aber hat die mittelalterliche Mystik dem Gedanken Ausdruck gegeben, daß der Zweck des Weltprozesses die Aufhebung der individuellen Verschiedenheiten, die Rückkehr der Natur zu Gott und die Ruhe in Gott von der Unlust des Daseins bilde. «Alle Dinge streben danach, wieder heimzugelangen in ihren Ursprung», sagt Meister Eckehart. — «Alle Kreaturen haben ein Eilen hin zur höchsten Vollkommenheit; alle flüchten sie sich aus ihrem Leben auf ihr Wesen; alle tragen sie sich in meine Vernunft, auf daß sie in mir Vernunft werden. Ich — der eine — bereite alle Kreaturen wieder zu Gott! Sorget, was ihr jeder schaffet!»[1] Aber auch Ruysbroeck wird nicht müde, die Wiedereinkehr der Kreatur in Gott, aus dem sie geflossen ist, als das höchste Ziel des Daseins hinzustellen, dem Menschen zu predigen, daß er entsinken solle in die Bloßheit seiner wesentlichen Einigkeit und Einfältigkeit, zerfließen in die überwesentliche Einheit, sich selbst entsinken in die Verborgenheit und Tiefheit, sich verlieren in demjenigen, das über aller Bestimmtheit und alle Namen ist, verbrennen in der unterschiedslosen Einheit Gottes; und er hat dieses Verschlungensein in die tiefe Stille der Gottheit als den eigentlichen Sinn des Wirklichen ausgesprochen. Allerdings standen die meisten dieser Männer, als Kleriker, doch noch zu tief im Banne des kirchlichen Dogmas und war auch ihre ganze Denkweise noch eine zu einseitig intellektualistische oder panlogistische im Sinne der neuplatonischen Philosophie, als daß sie die Rückkehr der Welt in ihren göttlichen Ursprung als eine endgültige gefaßt und mit dem Gedanken einer solchen wirklich Ernst gemacht hätten. Von Ruysbroeck wenigstens ist es sicher, daß er jenen Prozeß der «Heimbringung aller Dinge in Gott» mit Plotin als einen ewigen (zeitlosen) aufgefaßt hat, wobei der Mensch sich

[1] a. a. O. S. 183, 147

nur mit Gott vereinigt, um alsbald wieder aus ihm auszufließen und die aus der Einheit mit Gott geschöpfte Kraft von neuem wieder im endlichen Dasein auszugeben. Ein deutlicheres Bemühen zeigt Eckehart, die Heimkehr der Kreatur als eine einmalige und endgültige aufzufassen; indessen hindert doch auch ihn seine panlogistische Ausdeutung der Wirklichkeit als eines bloßen Denkprozesses daran, ein zeitliches Ende des gesamten Daseins anzunehmen.

Wohl aber hat sich die von der Mystik beeinflußte fromme Laienschaft, die nicht durch dogmatische Fesseln und metaphysische Vorurteile hieran gehindert wurde, zu der Annahme bekannt, daß am Tage des Urteils Engel und Teufel, Gute und Böse wieder ein «weisloses Leben, eine einfältige Substanz der Gottheit» werden und Gott in einen Zustand gelangen werde, wo er sich weder mehr auf sich selbst, noch auf die Kreatur bezieht. Hier gilt mithin das ewige Leben als «eine selige Wesenheit» ohne allen Unterschied der Ordnungen, des Lebens oder der Belohnungen. Nur «die wesentliche Wesenheit» oder die Substanz Gottes wird nach dieser Ansicht «in jener weiten Seligkeit übrig bleiben»; die individuellen Geister aber werden «so einfältiglich mit Gott in die wesentliche Seligkeit sich verlieren, daß weder Wille noch Wirken, noch bestimmte Erkenntnis bei ihnen zurückbleiben werden», womit dann freilich, wie schon Ruysbroeck bemerkt hat, auch von einer Seligkeit in positivem Sinne nicht mehr die Rede sein kann.[1]

In dieser Verschiedenheit, wie die Welterlösung aufgefaßt wird, ob positiv oder negativ, offenbart sich auch hier wieder der Unterschied zwischen semitischer und arischer Denkweise. Das semitische religiöse Bewußtsein, dem in diesem Punkte auch das Christentum, nicht zum Vorteile der Reinheit des religiösen Empfindens, beistimmt, vermag sich auch die Welterlösung nur in eudämonistischem Sinne als ein Aufheben der Hemmungen des irdischen Wohls, als eine schrankenlose himmlische Glückseligkeit vorzustellen; ihm gilt die Wirklichkeit selbst für das schlechthin Höchste; es hat noch nicht genug von diesem Leben und in blinder Gier nach Dasein empfindet es kein Grauen bei dem Gedanken einer

[1] Vgl. Böhringer a. a. O. S. 583ff.

«ewigen» Seligkeit. Nach der reinen arischen Auffassungsart hingegen, worin der Germane mit seinem Geistesverwandten, dem Inder, übereinstimmt, winkt dem Einzelnen, wie der Welt im Ganzen, als Ziel des Daseinskampfes das völlige Erlöschen der Existenz, das Nichts der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit, das Nirwana. Der Germane wie der Inder weiß, daß die irdische Lust nur eine unzulängliche Abschlagszahlung für die mit dem Dasein im Menschen verknüpfte Unlust ist, daß Lust und Unlust beide körperlich bedingt sind und folglich der höchste Zustand des Geistes überhaupt nicht derjenige einer gefühlsmäßigen Bestimmtheit, sondern der Gottesfriede, die ewige Ruhe des reinen Geistes, die göttliche Leidlosigkeit des Nichtseins sein kann. In dem Namen seines idealsten Helden hat der Germane seine tiefinnerste Sehnsucht nach Frieden bezeugt: Siegfried, der durch den Sieg den Frieden bringt;[1] in dem Gedanken der Götterdämmerung, des großen Weltbrandes, bei welchem mit der endlichen Welt auch das Reich der Götter selbst in Flammen aufgeht, hat er dieser seiner innersten Empfindungsweise den prachtvollsten mythologischen Ausdruck verliehen.[2]

[1] Vgl. Paul Herrmann «Deutsche Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung» (1898) S. 527. [2] Es ist die geniale Tat des Dichters R. Wagner, in seinem «Ring des Nibelungen» diese germanische Auffassung der Welterlösung aus dem Schutte, worin die Jahrhunderte und die Verständnislosigkeit einer fremden Denkweise unseren eigenen religiösen Mythus bis dahin eingehüllt hatten, wieder herausgearbeitet und dabei das Ideal einer germanischen Zukunftsreligion uns allen, die wir nach einer unserem Wesen gemäßen Weltanschauung lechzen, im ästhetischen Scheine des Kunstwerks vorgeführt zu haben. Vgl. meine Schrift «Der Ideengehalt von R. Wagners ‚Ring des Nibelungen' in seinen Beziehungen zur modernen Philosophie» (1898). Die Freude an diesem unserem ursprünglichen religiösen Besitztum wollen wir uns nicht dadurch vergällen lassen, daß eine gewisse wissenschaftliche Modetheorie unserer Zeit neuerdings darauf aus ist, alles Wertvolle in der religiösen Überlieferung unseres Volkstums auf christliche Einflüsse zurückzuführen. Ohne leugnen zu wollen, daß in den Liedern der «Edda» derartige fremde Einflüsse immerhin vorhanden sein mögen und insbesondere die «Wöluspa» Anklänge an christliche Vorstellungen zeigt, scheint uns doch bis jetzt wenigstens der Beweis noch nicht geführt und überhaupt nicht zu erbringen zu sein, daß diese Beeinflussung sich auf etwas mehr, als die bloße äußere Form, die phantasiemäßige Einkleidung der Gedanken bezieht; daß sie aber auch den innersten Gehalt der letzteren betrifft und der Inhalt des genannten

Man wird hiernach nicht behaupten können, daß der Gedanke einer negativen Welterlösung die Tatkraft lähme und eine freudige und hoffnungsvolle Übernahme der von Gott gewollten Zwecke unmöglich mache. Wenn der Glaube an die Götterdämmerung unsere Vorfahren nicht abgehalten hat, sich tapfer in den Kampf des Lebens hineinzustürzen, wenn die Aussicht, durch sittliche Tüchtigkeit und opferfreudige Hingabe an die Pflicht sich zu einem Mitkämpfer der Götter in der letzten großen Entscheidungsschlacht

Liedes rein aus christlichen Elementen erwachsen sein sollte, wie Bugge, Bang und andere annehmen, dafür ist ein wirklich zwingender Grund nicht anzuführen (vgl. Paul Herrmann «Nordische Mythologie» (1903) S. 7 ff.). Gehen doch übrigens die für die letztgenannte Hypothese angeführten Ähnlichkeiten zum Teil, wie z. B. der große Kampf zwischen den Göttern und den Feuerriesen am Ende der Welt, die Entstehung einer neuen Erde usw., wovon in ähnlicher Weise auch das Parsentum zu berichten weiß, auf allgemein-arische Vorstellungen zurück, die auch das Christentum nur aus der gemeinsamen Quelle übernommen hat, und können somit für eine christliche Beeinflussung der germanischen Religion auch nichts beweisen. Es ist möglich, daß die in der «Wöluspa» ausgesprochene ethisch-religiöse Vorstellungsart nicht von Anfang an im germanischen Glauben enthalten gewesen ist, sondern erst das Ergebnis einer späten Entwickelungsstufe darstellt und auch dann nicht allgemein geteilt, sondern nur der Besitz der tieferen Geister gewesen ist (vgl. Paul Herrmann «Nordische Mythologie» (1903) S. 608 ff.). Daß aber die ganze Vorstellung eines Weltendes, daß die Annahme einer Schuld der Götter und ihres Unterganges im Sinne einer Erlösung der Welt von der in ihr herrschenden Unvollkommenheit, die zumal dem germanischen Nordländer schon durch die Natur seines Landes so nahe gelegt werden mußte, christlich sein sollte, davon werden uns jedenfalls die Gelehrten nicht überzeugen können; und diese Annahme aus dem Nebel vager Voraussetzungen und geistreicher, aber wenig überzeugender Kombinationen hinauszuführen, das ist auch der jüngsten Darstellung dieses Gegenstandes in Elard Hugo Meyers «Mythologie der Germanen» (1903) nicht gelungen. Es gehört mit zu den Symptomen einer alternden Religion, möglichst alles Gute, was sie bei fremden Religionen antrifft, auf ihre eigene Rechnung zu schreiben, wie es denn auch ein Theologe (Bang) gewesen ist, der die angeführte Hypothese in bezug auf die germanische Religion zuerst aufgebracht, um damit alsdann zumal bei den Theologen begeisterten Anklang zu finden. Die Germanisten indessen, denen unser eigenes Volkstum doch wohl näher liegt, als Palästina, sollten sich wohl besinnen, ehe auch sie sich dazu herbeilassen, die tiefsten und edelsten Gedanken unserer eigenen Rasse zugunsten einer fremden wegzuerklären. Vgl. hierzu Müllenhoff «Deutsche Altertumskunde», ferner «Die Edda», übersetzt und erläutert von Hugo Gering S. 7—10

vorzubereiten, jene todesmutige Stimmung, jenes stolze Kraftbewußtsein, jene Unwiderstehlichkeit in der Schlacht, jene Beharrlichkeit, Festigkeit und Treue gegen sich selbst und ihre Führer hervorgebracht hat, wodurch die Germanen sich ebenso die Bewunderung wie die Furcht der entarteten lateinischen Völker zugezogen haben, so haben wir Epigonen wahrlich keinen Grund, jenen Glauben an das negative Weltende als entnervend und eines tatkräftigen Geschlechtes unwürdig abzuweisen.

Es ist ein bedenkliches Symptom für unsere Rasse, daß uns heute unter dem Einflusse des halbsemitischen Christentums das Gefühl für unser eigenes tiefstes Wesen in religiöser Beziehung bis zu dem Grade abhanden gekommen ist, um jenen Glauben ohne Weiteres zu verwerfen, ja, die semitische Annahme einer ewigen Glückseligkeit immerhin für diskutierbar anzusehen, die arische des Nirwana hingegen als eine bloße «Marotte» zu belächeln. Als ob nicht der Weltzweck negativ nur uns, vom Standpunkte unseres subjektiven Bewußtseins aus erschiene, das für uns Negative aber an sich, d. h. vom Standpunkte Gottes aus, das höchste Positive wäre! Unser Denken setzt, da es auf Empfindungen, als dem Materiale der logischen Verknüpfungsweise, und also auf der Einwirkung von transzendenten Dingen an sich beruht, die Existenz einer Wirklichkeit voraus; und diese erscheint uns somit als das eigentliche Positive. Für Gott hingegen ist gerade umgekehrt die Wirklichkeit das Negative, weil sie eine Einschränkung seines Wesens ist, wohingegen für ihn das Positive der Zustand seines bloßen Wesens vor aller Welterscheinung bildet. Das ist ja aber gerade der Zweck der Religion, den Menschen von den Vorurteilen seiner gewöhnlichen Denkweise zu befreien, ihn durch die Umkehrung aller unmittelbar gegebenen Verhältnisse in das wahre Zentrum seines Wesens zu versetzen.

Wer sich also gegen die Anerkennung sträubt, daß die Wirklichkeit nur dazu da ist, um als solche aufgehoben zu werden, wer die Welt so ungeheuer wertvoll findet, um das Nichts derselben nicht für ein erstrebenswertes Ziel ansehen zu können, der beweist damit nur, daß es ihm gar nicht um die Religion, sondern um ganz andere Dinge zu tun ist, der bekennt sich damit nicht zu einem Kinde Gottes, sondern vielmehr der Welt, an welche er

sein Herz so sehr gehängt hat, daß er außerstande ist, sich von dem Glauben an den absoluten Wert des endlichen Daseins los zu machen. Die Heutigen, die über das «negative Endziel» spotten, möchten zwar gern das «Reich Gottes» fördern, aber nur sofern es als solches zugleich ein Reich der Welt ist. Sie wollen sich zwar objektiven Zwecken widmen, aber nicht allein um Gottes willen, sondern nur, falls deren Verwirklichung letzten Endes der Welt zugute kommt. Sie mögen nichts davon wissen, daß das «Reich Gottes» innerhalb der Welt, die Realisierung und der Ausbau der sittlichen Weltordnung, zwar notwendig und ein unentbehrlicher Durchgangspunkt ist für das «Endreich», daß aber dieses, als das eigentliche und wahre Gottesreich, über alle Weltendlichkeit hinausliegt und folglich auch nichts anderes sein kann, als jene friedvolle Ewigkeit des reinen Insichseins, in welcher der Gegensatz von Gott und Welt aufgehört hat und Gott wieder alles in allem sein wird.[1] Vermöchten sie wirklich religiös zu denken, so würden sie keinen Anstoß daran nehmen, daß die Welt ja eben nur deshalb das Feld der religiösen Betätigung sein kann, weil sie an sich selbst ohne allen Wert und ein bloßes Mittel für die überweltlichen Zwecke Gottes ist. Sie würden dann auch kein Bedauern darüber empfinden, wenn Gott, sobald die Zeit erfüllet sein wird, die Welt wieder in den Zustand seiner bloßen Wesenheit zurücknimmt. Sie haben sich aber noch gar nicht klar gemacht, daß vom wahrhaft religiösen Standpunkte aus Gott und nicht die Welt der Zweck der höchsten Weisheit ist und folglich auch der Endzweck der Welt notwendig nur ein negativer sein kann. Denn daß Gottes Zweck, wie er durch die Religion gefördert werden soll, zugleich ein positiver Zweck der Welt ist, das kann nur behauptet werden, wenn Gott selbst die Welt ist; dies aber ist die Ansicht des Naturalismus, von dem wir gesehen haben, daß er alle Religion im Grunde aufhebt. Sobald dagegen

[1] Übrigens enthält auch das Christentum diesen doppelten Begriff des Gottesreiches, wie denn bekanntlich nach pharisäisch-christlicher Ansicht zuerst das sog. «Erdreich» als Verwirklichung aller irdischen Hoffnungen der Menschen, als «Gemeinde der Heiligen» und erst nach ihm das «Himmelreich» kommen soll, in welchem die Guten den Lohn ihrer irdischen Bemühungen erlangen und eine ewige Seligkeit in der unmittelbaren Anschauung der Gottheit selbst genießen sollen.

im Sinne des konkreten Monismus die Welt als die objektiv reale Erscheinung Gottes aufgefaßt und dieser als das Ziel der Welt bestimmt wird, so müssen auch die Erfüllung des Endzwecks Gottes und die Zurücknahme der Welt zu Gott in Eins zusammenfallen, weil das tatsächliche Fortbestehen der Welt alsdann ja der Beweis dafür ist, daß jenes Ziel der Gottheit eben noch nicht erreicht ist.

Von einer solchen Auffassung sind wir freilich heute infolge der erwähnten Verfälschung unserer religiösen Denkweise durch fremde Rasseneinflüsse weiter als je entfernt. Der Stolz auf die großen zivilisatorischen Errungenschaften der letzten Jahrhunderte hat die Erdfreudigkeit der modernen Menschheit so gesteigert, daß sie überhaupt nicht mehr imstande ist, von der Welt zu abstrahieren; und die Befangenheit im fremden Vorstellungskreise, sowie das Versunkensein in Eudämonismus veranlaßt selbst die berufenen Vertreter der Religion, sich gegen den negativen Endzweck zu erklären, obschon doch gerade er die einzige Möglichkeit bietet, die Schätzung und Verherrlichung der Kultur auf ihr richtiges Maß zurückzuführen. Oder wie sollte sich wohl jemand über die Welt «erheben» und die Wirklichkeit «sub specie aeterni» betrachten können, der von der absoluten Beschaffenheit dieser Wirklichkeit überzeugt ist? Gewiß sind Dampfmaschinen, elektrisches Licht, lenkbare Luftballons, Röntgenstrahlen, drahtlose Telegraphie usw. in ihrer Art vorzügliche Dinge; daß aber die ganze Welt nur dazu sein sollte, um deren Erfindung zu ermöglichen, und ihr Dasein so unendlich wertvoll sein sollte, daß Gott um ihretwillen die Welt nicht wieder in sich zurücknehmen darf, nachdem er sie einmal aus sich herausgesetzt hat, davon wird sich der wahrhaft religiöse Mensch nie überzeugen lassen. Gewiß ist auch die sittliche Persönlichkeit die Blüte des endlichen Geisteslebens und eine Welt, die so eingerichtet ist, um sittliche Persönlichkeiten zu erzeugen, eine unverkennbare Offenbarung der göttlichen Allweisheit; nur folgt daraus nicht, daß die Welt von absolutem Werte sein muß, weil sie sittliche Persönlichkeiten hervorbringt, da doch gerade das Wesen dieser letzteren darin beruht, durch ihr Verhalten die Nichtigkeit der irdischen Werte gegenüber dem allein maßgebenden Prinzip der göttlichen Forderungen zu erweisen.

Die modische Theologenansicht vollends, wonach die Welt nur um der sittlichen Persönlichkeiten willen da und aus diesem Grunde unaufhebbar sein soll, ist so wenig religiös zu nennen, daß sie überhaupt nicht aus dem religiösen, sondern vielmehr aus dem eudämonistischen Bewußtsein des modernen «Kulturphilisters» entsprungen ist, der eigentlich ein «Zivilisationsphilister» heißen sollte. Denn das echte religiöse Bewußtsein muß dabei beharren, nicht die Welt oder die auf ihr befindlichen endlichen Subjekte, sondern einzig Gott, das absolute Subjekt, für den absoluten Zweck und das absolute Ziel des Weltprozesses anzusehen; und es wird es daher ruhig in dessen Ermessen stellen, was er mit der Welt anzufangen gedenkt, nachdem sie ihre Aufgabe als Mittel für den absoluten Zweck erfüllt hat. «Der Einzelne», sagt Lagarde, «wird sein Leben lang die Pflicht haben, anderen zu dienen, wo er kann, und diese dienende Liebe ist eins der Mittel, durch welche er sich bildet: aber der Zweck seines Daseins ist lediglich der, dem Gedanken Gottes, welcher in ihm und nur in ihm liegt, zur vollen Darlebung zu verhelfen, ganz er selbst zu sein, frei von aller Sklaverei, so wie Gott ihn wollte. Alles Übrige geht Gott an. Kultur im höheren Verstande des Wortes ist dazu so gut nur Mittel, wie Kultur im niederen Sinne nur Mittel und nicht Zweck des physischen Lebens ist. Die Kultur als Selbstzweck ansehen, heißt Götzendienst treiben, heißt Sklave sein.»[1]

Es geht hiernach nicht an, die religiöse Forderung eines negativen Weltzwecks durch die Berufung auf die Vorzüglichkeit der Welt und die auf ihr errungenen Güter zurückweisen zu wollen. Denn daß die Welt so vorzüglich ist, wie sie ist, versteht sich von selbst, wenn anders sie das Mittel Gottes für die Erreichung seines Zweckes ist. Was aber die menschlichen Errungenschaften, die sog. «Kulturwerte» anbetrifft, so ist zu bedenken, daß diese einen wirklichen Wert nur als Momente der objektiven sittlichen Weltordnung und damit nur insofern besitzen, als sie dem Menschen seine eigentliche Lebensaufgabe zum Bewußtsein bringen und ihn in deren Erfüllung fördern. Kultur im wahren und eigentlichen Sinne fällt mit der sittlichen Weltordnung in ihrer objektiven und subjektiven Gestalt zusammen. So aber beginnt sie erst da, wo

[1] a. a. O. S. 121

der Blick sich aus der Zerstreuung, aus dem äußerlichen Getriebe der Welt in sich selbst zurückzieht, wo der Mensch seine Taten als Taten des Geistes, als Beweis für die Macht des Geistes über die rohe Naturgewalt, als Vorbereitungsstufen seines dereinstigen absoluten Sieges über die Natur, mit einem Worte als etwas begreift, was erst unter dem Gesichtspunkte der Erlösung angesehen, seine höchste und endgültige Bedeutung erhält. Kultur ist Emanzipation des Geistes von der Natur. Der ganze Weltprozeß ist ein solcher Emanzipationsprozeß, wenn anders er Kulturprozeß ist. Aber er kann eben deshalb auch nur in der gänzlichen Überwindung des natürlichen Daseins und der Rückkehr des Geistes in den Zustand des reinen Insichseins gipfeln, in welchem der Geist wieder alles in allem sein wird. Darum bestimmen auch nur die Kunst, die Religion, sowie die Wissenschaft, und zwar vor allem in Gestalt der höchsten Wissenschaft, der Philosophie, den Charakter der Kultur; denn in ihnen allen kommt der Gedanke der Erlösung als Aufheben der Schranken des sinnlichen Daseins und Bewußtseins, als Streben nach dem reinen Insichsein, als Einswerden mit dem absoluten Geist, als Verwirklichung des wahren Selbst zum Ausdruck.

γ. Die göttliche Tragödie. Hier bleibt nun aber zum Schlusse noch eine Frage zu beantworten. Wenn doch der ganze Weltprozeß, aus religiösem Gesichtspunkte angesehen, nur dazu da ist, um aufgehoben zu werden, und das Dasein der Welt nur eine Folge des göttlichen Willens oder der Allmacht ist: warum hat dann Gott die Welt nicht schon längst wieder zu sich zurückgenommen, warum hat er es überhaupt erst zu einem Weltprozesse kommen lassen? Ist das Dasein der Welt ein Widerspruch gegen das göttliche Wesen und verwickelt es Gott selbst in Leid: warum zögert Gott mit der Universalerlösung, da er doch kraft seiner Allmacht imstande sein müßte, die Erlösung jederzeit zu vollziehen?

Allein dies ist doch nur ein täuschender Schein, der sofort verschwindet, wenn man erwägt, daß die Allmacht ja alle ihre inhaltlichen Bestimmungen von der Allvernunft empfängt, die letztere aber ganz gewiß den Umweg über die Welt nicht einschlagen würde, wenn sie das genannte Ziel auf kürzerem Wege erreichen

könnte. Daß die Welt noch immer besteht und gar nicht abzusehen ist, wann Gott sie in sich zurücknehmen wird, ist eben der sicherste Beweis dafür, daß es nicht in Gottes Macht steht, auf andere Weise ans Ziel zu kommen. Denn die absolute Vernunft kann selbstverständlich keinen unvernünftigen Inhalt setzen; dies aber würde sie tun, wenn sie die Welterlösung auch nur einen Moment länger hinausschieben würde, als nötig wäre. Die Allmacht ist ja eben nur die Macht der Vernunft; sie kann sich also auch selbst nicht aufheben, ohne von der göttlichen Vernunft hierzu bestimmt zu werden. Die göttliche Vernunft hinwiederum kann ihr Ziel nur durch die Vermittelung der Welt erreichen. Wie der Mensch die ganze schwere Arbeit der sittlichen Selbstzucht auf sich nehmen und den Prozeß der Versittlichung mit Hülfe des Gesetzes bis ans Ende durchführen muß, um zur Erlösung zu gelangen, nicht aber sich vorzeitig aus der Welt zurückziehen oder seinem Leben ein gewaltsames Ende machen kann, sowie er sich einmal unter die Leitung des Vernunftgesetzes begeben hat: genau so kann auch Gott sich dem Weltprozesse und der Bestimmung durch seine Vernunft nicht entziehen, sowie er die letztere einmal ins Spiel gesetzt hat, um seine Erlösung vom Wollen herbeizuführen. Denn damit ist schon ausgedrückt, daß diese Erlösung sich nur auf vernünftigem, d. h. gesetzmäßigem, Wege, aber nicht etwa durch bloße Willkür vollziehen kann. Vor seiner Entäußerung zur Welt stand es in Gottes Macht, zu wollen oder nicht zu wollen, und war er also in dieser Hinsicht absolut frei. Wollte er aber einmal, so hatte er damit seine wesenhafte Freiheit eingebüßt und muß Gott nun in der Folge wollen, bis die Allweisheit den Augenblick für gekommen erachtet, durch Vermittelung des Weltprozesses den ursprünglichen Willensakt wieder zur Potenz zurückzubringen.[1] «Alles», sagt Hartmann «steht unmittelbar in Gottes Macht — nur nicht seine Macht selbst; alles hängt von seinem Willen ab, nur nicht ohne weiteres sein Wille selbst».[2] Und Schelling drückt denselben Gedanken

[1] Es ist das genau so, wie beim Schachspiel: ob ich spielen will oder nicht, das steht in meinem Belieben. Will ich aber einmal spielen und habe ich das Spiel begonnen, dann kann ich es vernünftigerweise nur durch völlige Durchführung unter dem Zwange der Spielregeln zu Ende bringen. [2] «Die Religion des Geistes» S. 264

aus mit den Worten: «In Gott ist nichts Rückschreitendes und nicht die Freiheit zurückzunehmen; sondern die Kraft, das Angefangene durchzusetzen und bis ans Ende hinauszuführen, ist göttlicher Art».[1]

Hiermit, daß er nur durch die Übernahme der Leiden des Weltprozesses und Austragung des Gegensatzes der in seinem Inneren wirkenden Prinzipien die verlorene Ruhe des reinen Insichseins zurückgewinnen kann, erscheint nunmehr das religiöse Objekt als tragisches Subjekt gekennzeichnet. Denn das Wesen des Tragischen besteht darin, daß der tragische Held sich von dem Übermaße des in ihm tätigen Wollens befreit, nicht durch vorzeitige oder willkürliche Abschneidung des Lebensfadens, sondern indem er die durch seinen Willen hervorgerufenen Konflikte auf sich nimmt und durchkämpft, um sich durch den Kampf von seinem Wollen zu erlösen. Es ist das Schicksal des tragischen Helden, durch sein ungestümes Wollen in einen Konflikt mit der Welt und dadurch indirekt auch mit sich selbst verwickelt zu werden. Allein dieselbe Vernunft, die den Konflikt durch die inhaltliche Bestimmung des Willens herauf beschwört, lenkt diesen auch zugleich mit sanfter Hand zu einem Ziele, bei welchem anlangend, das Wollen sich in sich selbst vernichtet. So aufgefaßt, erscheint der Weltprozeß als die eine große Tragödie des Gottmenschen. Gott selbst trägt in endlicher Gestalt das Leid der Welt; er nimmt die Schuld der endlichen Geister auf sich; er wandelt, gefesselt von den Bedingungen der Natur, in knechtischer Erniedrigung den Passionsweg der Erlösung und läßt sich an das Kreuz des Daseins schlagen um der menschheitlichen und der Welterlösung willen, die auch zugleich seine eigene Erlösung einschließt. Diese Tragödie des Gottmenschen schließt die zahllosen Einzeltragödien der verschiedenen individuellen Subjekte als Momente in sich, in denen allen sich jedoch nur der metaphysische ideale Widerspruch des unvernünftigen Wollens und der vernünftigen Idee als empirischer realer Widerstreit zwischen dem relativ Unlogischen der Natur und dem höheren Logischen des Geistes spiegelt. Es ist die

[1] Schellings Münchener Vorlesungen «Zur Geschichte der neueren Philosophie» und «Darstellung des philosophischen Empirismus». Neu herausgegeb. und mit erläuternden Anmerkungen versehen von Arthur Drews. (1903) S. 245

Tragödie des Makrokosmus, die sich in mikrokosmischer Weise in den endlichen Subjekten darstellt; und wenn der Ausgang einer jeden endlichen Tragödie uns mit einem Gefühle der Freiheit und höchsten Befriedigung entläßt, so ist das nur die gefühlsmäßige Vorwegnahme jener Freiheit, die der tragische Ausgang der Wirklichkeit dem absoluten Geist vermittelt. Mit dieser Bestimmung Gottes als des tragischen Subjekts ist die letzte und tiefste Forderung des religiösen Bewußtseins ausgesprochen. Denn nur wenn Gott selbst das Leiden kennt, kann ihm auch die Unzulänglichkeit des menschlichen Daseins nicht gleichgültig sein; und nur wenn er damit dem Herzen des Menschen unmittelbar nahe gerückt wird, kann der Mensch ihn «lieben» und diese Gottesliebe in seiner Liebe zum Nächsten und der Übernahme der göttlichen Zwecke zum Ausdruck bringen.

Es gibt denn auch tatsächlich keine tiefere Religion, in welche nicht die tragische Auffassung des Weltprozesses, sowie Gottes selbst in irgendwelcher Form hineinspielte. Ist es doch überall erst der leidende Gott, dem das Herz des Frommen sich mit innigster Anteilnahme zuwendet, der den Enthusiasmus der Anhänger einer Religion zur stärksten Glut entflammt und welcher die betreffende Religion dem höchsten Gipfel des religiösen Bewußtseins in dem Grade nähert, als jener in das Zentrum der gesamten religiösen Vorstellungswelt gerückt ist. So tritt in der ägyptischen Religion die Bedeutung aller übrigen Götter hinter derjenigen des Osiris zurück, des jugendlichen Gottes, der von seinem Feinde Typhon erschlagen, von seiner Schwester Isis bejammert wird, um in seinem Sohne Horus wieder aufzuerstehen und die Erlösung der Welt vom Übel und vom Bösen durch sein eigenes Leiden anzubahnen. So repräsentieren Thammuz in der phönizischen, Adonis in der syrischen, Attis in der phrygischen, Dionysos in der hellenischen Religion das durch Schmerzen vertiefte und geläuterte religiöse Bewußtsein und weiß besonders der letztere in den Mysterien das erlösungsbedürftige Gemüt an sich zu fesseln; ja, sogar in der israelitischen Prophetenreligion taucht die gleiche Anschauung im Gedanken des «leidenden Gottesknechtes» auf, der, als der wahrhaft religiöse Teil des Volkes, sich für dieses opfert und dadurch die Erlösung herbeiführt. Im Brahmanismus büßt Brahma die «Urschuld» der Weltschöpfung durch das Leid der

Wirklichkeit, während im Buddhismus der Mensch das Leiden willig auf sich nimmt, um dadurch die Nichtigkeit des Daseins zu erweisen, demgegenüber er sich selbst als Menschgott fühlt. Und auch in der germanischen Religion ist der Weltprozeß eine Tragödie, deren Träger die einzelnen Götter sind, vor allem Balder, der Frühlingsgott, der die Schuld der übrigen Götter mit seinem eigenen frühen Tode bezahlen muß, während die ganze Wucht des Tragischen auf den höchsten Gott, Odin, gehäuft erscheint, in dessen Persönlichkeit am Ende alle Fäden der großen Göttertragödie zusammenlaufen. Am tiefsten jedoch erscheint das Moment des Tragischen im Christentume in der Gestalt des leidenden, sterbenden und wieder auferstehenden Christus ausgebildet; und wie sehr gerade diese tragische Auffassung Gottes von jeher den größten Zauber auf tiefere Naturen ausgeübt und recht eigentlich die Stärke dieser Religion ausgemacht hat, das beweist der fromme Schauder, den das Leiden Christi noch immer selbst in stumpfen und ungläubigen Naturen hervorruft. Man mag daran ermessen, was von einer «Weiterentwickelung» des Christentums zu halten ist, welche den Gedanken des leidenden Gottes aus ihrem Vorstellungskreise ausschaltet und den leidenden Gottmenschen zu einem bloßen leidenden Menschen verflacht. Man muß in der Tat schon weit in der modernen Erdfreudigkeit und Gleichgültigkeit gegen alle metaphysische Ausdeutung des Seins gelangt sein, um ein Christentum ohne leidenden Gott noch als Christentum, ja, überhaupt noch als Religion ansehen zu können. —

Mit der Auffassung, daß Gott selbst der Erlösung bedürftig und der Erlösungsprozeß des Menschen von der Natur zugleich eine Erlösung Gottes von der Welt ist, hat das Verhältnis zwischen Gott und Mensch seine größte Innigkeit erreicht und ist es zum denkbar engsten geworden. Gott, sahen wir früher, schränkt sich selbst zum Menschen ein um der menschlichen Freiheit willen. Aber die Freiheit des Menschen ist die Bedingung, ohne welche Gott selbst nicht wahrhaft frei ist. D a s W e s e n d e r R e l i g i o n i s t d i e F r e i h e i t. Unmittelbar bezieht der Mensch die ganze Welt nur auf sich und erstrebt er für sich selbst die Freiheit. Da aber sein wahres Selbst mit Gott identisch ist, so steht sein Ringen um die eigene Freiheit mittelbar zugleich im

Dienste der göttlichen Freiheit. Damit fällt auch der letzte Rest von Eudämonismus, der im Streben des Menschen nach Erlösung noch immer gefunden werden könnte, hinweg, und die menschliche Erlösungsarbeit erhält ihre höchste Bedeutung dadurch, daß sie als Mittel zur Erlösung Gottes aufgefaßt wird.

Freiheit, Einheit und Friede ergaben sich uns früher als das Ziel der menschlichen religiösen Betätigung, die in der Wiedergeburt erreicht wurden. (Vgl. oben S. 248.) Friede, Einheit Gottes mit sich selbst und Freiheit sind auch die Ziele des göttlichen Prozesses, nämlich des gesamten Weltprozesses, sofern er zugleich als religiöser Heilsprozeß aufgefaßt wird. So kann man sagen, daß Gott selbst in diesem Prozesse wiedergeboren, d. h. zu seiner Absolutheit zurückgebracht wird, in welcher er alles in allem, eins mit sich und jede Trübung seines absoluten Wesens hinweggetilgt ist. Der Weltprozeß ist der Prozeß der Entselbstung, die Welt der Zustand seines Daseins als des Anderen seiner selbst und damit der Verlust seiner Freiheit; die Welterlösung aber ist sein Wiederheimkommen zu seinem ursprünglichen Wesen; durch sie kehrt Gott zu sich selbst zurück und gewinnt er seine ursprüngliche Freiheit wieder; denn «Freiheit heißt bei sich selbst zu sein», sagt Hegel.

Hiernach sind also der menschliche und der göttliche Erlösungsprozeß zwei Kreise, die so innig ineinander verschlungen sind, daß der eine ohne den anderen nicht geschlossen wäre. Wollte aber jetzt noch jemand daran Anstoß nehmen, daß Gott selbst der Erlösung bedürftig ist, so möge zum Schlusse noch einmal daran erinnert werden, daß Gott niemals etwas anderes sein kann, als das eigene Selbst des Menschen, und daß die Übertragung der eigenen menschlichen Erlösungsbedürftigkeit auf Gott nur die notwendige Folge davon ist, daß die Erlösungsbedürftigkeit den Ausgangspunkt und sozusagen die Urtatsache der gesamten religiösen Betätigung darstellt. Alle Bestimmungen des religiösen Bewußtseins, die Erlösungsbedürftigkeit, der Drang nach Freiheit, die Sehnsucht nach Ruhe und Gottesfrieden, die Selbsterlösung, die Wiedergeburt usw., müssen in absoluter Weise im Absoluten selbst verwirklicht sein, wenn anders das letztere mit uns identisch,

diese Identität das Grundprinzip und gleichsam die Lebensatmosphäre des religiösen Daseins bildet, wenn m. a. W. die Religion das Selbst-Bewußtsein Gottes ist. Die Religionsphilosophie hat diese Konsequenzen zu entwickeln und ihre Möglichkeit nachzuweisen, allein sie hat, wie wir dieses schon im Anfang betont haben, nicht die Aufgabe, selbst eine neue Religion ins Dasein zu rufen und ihren Resultaten unmittelbar eine praktische Wirklichkeit zu verschaffen bzw. die alte wiederzuerwecken; denn ein Anderes ist es, die religiösen Wahrheiten theoretisch zu begreifen, ein Anderes, sie zu realisieren und ihnen gemäß zu handeln. Die Religionsphilosophie kann eine neue religiöse Wirklichkeit höchstens mittelbarerweise vorbereiten helfen, indem sie das Ideal der Religion als Maßstab und Ziel des Fortschritts bestimmt, die Einsicht in die Unzulänglichkeit der gegenwärtigen Entwickelungsstufe weckt, ihre eigenen Resultate zur Erörterung stellt und damit den Entwickelungsprozeß des religiösen Bewußtseins beschleunigt. Daß die von ihr gefundenen Wahrheiten sich in Leben umsetzen, das ist Sache der Gnade, oder, da die letztere, wie wir gesehen haben, mit dem Selbst des Menschen identisch ist, das ist eines Jeden — eigenste Sache.

# INHALTSVERZEICHNIS

Von demselben Verfasser ist erschienen:

«DIE DEUTSCHE SPEKULATION SEIT KANT MIT BESONDERER RÜCKSICHT AUF DAS WESEN DES ABSOLUTEN UND DIE PERSÖNLICHKEIT GOTTES». 2 Bde. Gustav Fock, Verlag, Leipzig 1893

«KANTS NATURPHILOSOPHIE ALS GRUNDLAGE SEINES SYSTEMS». Verlag von Mitscher & Röstell, Berlin 1894

«DAS ICH ALS GRUNDPROBLEM DER METAPHYSIK». J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen und Leipzig 1897

«DER IDEENGEHALT VON R. WAGNERS „RING DES NIBELUNGEN" IN SEINEN BEZIEHUNGEN ZUR MODERNEN PHILOSOPHIE». Hermann Haacke, Verlag, Leipzig 1898

«EDUARD VON HARTMANNS PHILOSOPHISCHES SYSTEM IM GRUNDRISS». Verlag von Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1903; zweite durch einen Anhang vermehrte Ausgabe 1906

«SCHELLINGS MÜNCHENER VORLESUNGEN „ZUR GESCHICHTE DER NEUEREN PHILOSOPHIE" UND „DARSTELLUNG DES PHIL. EMPIRISMUS"». Neu herausgegeben und mit erläuternden Anmerkungen versehen. Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig 1903

«NIETZSCHES PHILOSOPHIE». Verlag von Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1904

253140

Drews

Die Religion als

Selbst-Bewusstsein

Gottes